

ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO

Tomás Ibáñez

ACTUALIDAD DEL ANARQUISMO



Ibáñez, Tomás
Actualidad del anarquismo - 1a. ed. - La Plata: Terramar, Buenos Aires: Libros de Anarres, 2007.
164 p.; 20x12,5 cm. (Utopía Libertaria)

ISBN 978-987-617-009-3

1. Historia Política. 2. Anarquismo. I. Título
CDD 320.570 1

Terramar Ediciones
Plaza Italia 187
1900 La Plata
Tel: (54-221) 482-0429

Corrientes 4790
Bs. As. / Argentina
Tel: 4857-1248

ISBN: 978-987-617-009-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina / Printed in Argentina

Presentación

Al comienzo de uno de los textos de este libro puede leerse: "Ensordecedor y embriagante, Mayo del 68 nos gritaba con fuerza: 'Sous les pavés, la plage… ', pero nuestras uñas se rompieron de tanto cavar bajo los adoquines y nunca encontramos la playa… ¿Acaso debemos renunciar a arrancar los adoquines? No, por supuesto, pero sin albergar ilusiones sobre lo que nos ocultan". Estas breves líneas concentran una parte importante del pensamiento de Tomás Ibáñez. Desmitificador, insumiso y rebelde, es un pensador que filosofa a martillazos y que invoca la utopía como lugar ético del deseo libertario.

El amor a lo que fue es, por oposición, una pasión triste. En este sentido, Ibáñez alerta, también, contra los procesos de institucionalización que acechan a cualquier movimiento. Frente a las costras de la quietud, el anarquismo toma las formas del agua; inventa su curso frente a los obstáculos, se moviliza y embiste contra las manifestaciones de la dominación. Contra toda trascendencia pero impregnando la forma en que lo humano se despliega en el mundo; contra los falsos ídolos que creen medir un poco más que nuestro espíritu; con la solidaridad, la autonomía; con la libertad como divisa; con furia contra el autoritarismo; el anarquismo vive y sigue viviendo.

El presente libro es una recopilación de textos publicados en diversos medios europeos. Son, en todos los casos, una invitación para el debate: lo que vamos a encontrar es vitalidad, no consuelo. Un saludo alegre a un anarquismo sin dogmas.

Vanina Escales

Por qué he elegido la anarquía

Si a través del amplio abanico de ideas que se desplegaba ante mí, he optado en definitiva por el ideal libertario es porque, a semejanza de todo ser humano, soy indefectiblemente egoísta.

Como detesto que se me obligue a seguir unas pautas de conducta y adoptar unos principios ajenos a mi sentir, hasta el punto que estoy incluso dispuesto a sabotear una sociedad empeñada en doblegar mis actos, pensé que cualquier persona que se intente oprimir no podía sino compartir esos mismos sentimientos, y que, por lo tanto, lo mejor para vivir en paz consistía en no pretender imponer a nadie unas condiciones de vida contrarias a sus inclinaciones.

Resulta que el ideal libertario es el único que no pretende obligar a nadie a aceptar sus presupuestos, es el único que no pretende, para alcanzar tal o cual objetivo, incluir los individuos en su seno, recurriendo a la fuerza si es necesario. Ninguna de las facciones políticas: comunistas, socialistas, fascistas etc. fundamenta su sociedad en una libre agrupación de comunistas, de socialistas, etc. En cuanto disponen de la suficiente fuerza, y por lo tanto el derecho, imponen su credo a quienes discrepan de su régimen, obligándolos a colaborar y a actuar de plena conformidad con sus modelos. ¿Como asombrarse, entonces, de que se produzcan rebeliones y disturbios? Los libertarios no queremos forzar la conversión de nadie a nuestras ideas, ni obligar a nadie a vivir como nosotros si no es ésta su voluntad explícita. Lo que queremos, pero eso sí, con todas nuestras energías, es que se nos deje vivir nuestra vida tal y como la hemos elegido, expresando e intercambiando nuestras opiniones con total libertad. No admitimos que se nos imponga una manera de actuar, un modo de pensar, y que se nos sacrifique a entidades absurdas, a futuros improbables o a intereses inconfesables.

"El hombre nació para vivir y no para prepararse a vivir" dijo Pasternak; no queremos ningún paraíso maravilloso en el que se nos fuerce a morar, y estamos de todo corazón con Jean Rostand cuando escribe: "*No quisiera ningún paraíso donde no se tuviese el derecho de preferir el infierno*".

Pienso que, con independencia de las diferentes formas de plantear las estructuras de una sociedad libertaria, esto es lo que une fundamentalmente a todos los anarquistas, y por eso he elegido la anarquía.

De la misma forma que me no gusta que se quiera integrarme por la fuerza en un medio que no es el mío, hacerme vivir de una manera que no se ajuste a mis aspiraciones, tampoco quisiera por nada del mundo hacer comulgar a los demás con mis conceptos y obligarlos a vivir según mi ideal, por mucho que esté convencido que de ello dependa su felicidad.

No pudiendo acudir a ningún patrón donde medir la Verdad y los Valores, el supuesto libertario que, en pos de la eficacia, intentase imponer sus ideas a las masas, caería *ipso facto* en la misma categoría de aquellos que combate, ya que éstos pretenden también, a menudo de buena fe, aportarnos la Verdad y salvarnos a pesar de nosotros mismos; por supuesto, nada permite afirmar que estén en el error y que la razón esté de nuestro lado. Éste es el motivo por el que me cuesta concebir que se pueda pensar en llevar a cabo una revolución social violenta con el objetivo de aportar un remedio anarquista a los males que aquejan a los seres humanos.

La única vía que me parece llena de promesas y cargada de frutos consiste en luchar incesantemente, en todos los lugares, contra la autoridad; y, si el estado de nuestras fuerzas nos lo permite, realizar una revolución, violenta o no, que tenga por objetivo, no el de propagar el comunismo libertario, sino el de hacer estallar en mil pedazos la tangible realidad de la autoridad que nos aplasta, a fin de que cada uno pueda elegir su vía sin imposiciones, ser marxista, ser libertario, etc. y vivir, con sus compañeros de ideas, su vida a su manera.

La vida absurda

"O alma mía, no aspires a la vida inmortal, agota, más bien, el campo del posible."

Sobre este exergo de Píndaro que un libertario podría suscribir sin reservas se abre la penetrante reflexión que Albert Camus emprende en torno de la enigmática condición humana.

¿El sentido de la vida? Otra estéril divagación filosófica, pensarán algunos, hablemos en su lugar de los problemas concretos e inmediatos que nos acosan a diario.

Sin embargo, si una persona pudiese pensar con estricta lógica y elegir el orden cronológico en el cual afrontar los problemas de su existencia, no hay duda que comenzaría por preguntarse sobre su propia situación en el mundo, sobre el sentido profundo de su vida…, y de la vida. Antes de preocuparse por modificar las condiciones materiales de su vida, no cabe duda que se preguntaría en primer lugar si la vida vale realmente la pena de ser vivida.

La pregunta es importante, sin embargo resulta que antes de interrogarnos sobre la vida *ya nos gusta la vida*, y nuestro subconsciente nos incita a no plantear de forma demasiado directa ciertas preguntas que podrían arrastrarnos hacia un vértigo mortal.

Pascal lo presentía cuando decía: *"Nuestra condición débil y mortal (es) tan miserable que nada puede confortarnos cuando la pensamos de cerca"*.

Sin embargo, Camus tendrá el valor de adentrarse en esa vía árida y peligrosa y la seguirá hasta el final, sean cuales sean las consecuencias. Descubrirá entonces que ese vértigo, o cuanto menos ese malestar, que nos invade, sobre todo si somos ateos,

al detenernos sobre el problema de la vida surge el descubrimiento del absurdo.

El ser humano vive en la contradicción, las contradicciones lo desgarran dolorosamente y desea superarlas con toda la fuerza de su ser, pero sabe al mismo tiempo que son *insuperables*.

Todo ser humano aspira a embriagarse de victorias y, sin embargo, toda vida es un fracaso, como muy bien lo sabe en el fondo de sí mismo, pero prefiere aturdirse con palabras, dejarse cegar por la acción, "*divertirse*", cualquier cosa salvo mirar de frente el verdadero sentido de sus actos. Pero un día la verdad le estalla dolorosamente en plena cara, como una bomba: *"levantarse, tranvía, las cuatro horas de oficina o de fábrica, almuerzo, tranvía, otras cuatro horas de trabajo, cena, dormir…, y lunes, martes, miércoles, jueves, viernes, sábado, todo sobre el mismo ritmo..."* De repente, el *"¿por qué?"* y el *"¿para qué?"* surgen con toda su brutalidad, y la imposibilidad de vislumbrar un atisbo de respuesta abre las puertas a un sentimiento de náusea, de asco y de cansancio que se encuentra en los inicios de la conciencia del absurdo.

Para entender mejor lo que estamos aludiendo quizá no sea inútil intentar definir el concepto y el sentimiento del absurdo.

Cualquier diccionario diría, de manera lapidaria, que se trata del sentimiento que invade una persona en presencia de hechos desproporcionados, de hechos contradictorios con la razón. Por ejemplo, si vemos un hombre retirar cubos de agua del Mediterráneo con la intención, y la convicción, de vaciarlo, pensaremos que su acto es absurdo, que es absurdo ya que existe una contradicción manifiesta entre el objetivo que persigue y los medios utilizados para alcanzar ese objetivo. Y los ejemplos podrían multiplicarse *ad infinitum*, y cada vez veríamos que el sentimiento del absurdo nace de *una contradicción*, de un divorcio.

En el plano existencial, precisamente allí donde éste adquiere sus tintes más dramáticos, el absurdo radica también

en la aguda conciencia de una contradicción insuperable y dolorosa.

Por una parte ardemos de un deseo salvaje y desenfrenado de vivir, por otra parte estamos absolutamente seguros de que vamos a morir. Frente a la certeza de su destrucción y a la fuga inexorable del tiempo, la carne experimenta un escalofrío de horror y en su grito, en su rebelión estéril e inútil, se reconocen las señas del absurdo.

Estamos hechos de una voluntad, de una necesidad *irreductible* de claridad, de comprensión, pero nuestras interrogaciones quedan petrificadas en su propio impulso y permanecen sin respuesta. Ansiamos conocer el mundo pero contemplándolo de frente, una noche en el campo, sentimos bruscamente todo su indescifrable espesor, nos sentimos repentinamente e irremediablemente *extranjeros al mundo*, a su inhumanidad, a la tranquila impasibilidad de las piedras y de las montañas que nos ignoran. En este silencio obstinado del mundo se reconoce de nuevo el absurdo.

Precisemos, con todo, que el absurdo no radica en nuestra condición mortal, o en el silencio del mundo, nace de una condición mortal enfrentada violentamente con *el rechazo* de esa condición, está en el silencio del mundo enfrentado al deseo de entender el mundo, el absurdo nace siempre de un choque violento, y es, en sí misma, una contradicción: en cuanto aceptamos la absurdidad ésta se disuelve y desaparece, sólo se mantiene en la medida en que la rechazamos obstinadamente. *"El absurdo sólo tiene sentido en la medida en que éste no se acepta"*. No radica pues en comprobar que algo no tiene sentido, es también y al mismo tiempo, la negativa a admitir que no tiene sentido, el violento deseo de encontrar una razón a lo que no tiene ninguna. El absurdo es una tensión perpetua entre dos términos, un desgarramiento continuo. Tomar conciencia que la vida *no tiene sentido* no es nada, lo que resulta dramático es sentir al mismo tiempo la necesidad imperiosa, la necesidad lancinante, de *darle un sentido* y no poder hacerlo. Frente a una ecuación de Einstein lo absurdo no es que

carezca de sentido para mi, lo absurdo surge cuando no pudiendo comprenderla, siento al mismo tiempo la necesidad imperiosa de descifrarla, de entender su significado a pesar de todo.

Acotados los rasgos del absurdo, ahora que reconocemos bajo cada uno de nuestros actos el amargo sentimiento de su presencia, nos resulta imposible retroceder, es necesario mirarlo fijamente con una lucidez desesperada e intentar sacar todas las conclusiones que se imponen, sin que esas conclusiones eludan ninguno de los términos del absurdo.

La primera actitud que parece desprenderse del reconocimiento del absurdo es la que formularon la mayoría de *los filósofos de la existencia*, desde Jaspers a Chestov y a Kierkegaard: *la esperanza*.

En efecto, puesto que, a pesar de nuestros deseos más ardientes, no conseguimos comprender el mundo, puesto que no alcanzamos a encontrar el sentido de la vida, es porque el mundo y la vida no forman parte del ámbito de nuestra razón, es porque pertenecen a algo más amplio e irracional que nos trasciende, que nos sobrepasa y que no puede ser sino Dios. La vida es incomprensible, por lo tanto Dios existe, su grandeza es su inconsecuencia, su prueba es su inhumanidad. Estamos salvados: *"en su fracaso, el creyente encuentra su triunfo"*, y se comprende entonces el famoso *"creo porque es absurdo"*. La esperanza está permitida, pero entonces el absurdo desaparece. Se toma apoyo sobre lo absurdo para fundar la esperanza, pero ésta lo aniquila inmediatamente puesto que lo absurdo exige para permanecer que no se lo acepte. Esto representa un suicidio filosófico: se limita a añadir una hipótesis: "*Dios*", que no es constructiva y no aporta nada positivo, destruyendo al mismo tiempo *la única cosa que es evidente*, es decir, el absurdo.

Realmente, no sé si el mundo tiene un sentido que lo supera, lo que sé es que es absurdo, y punto, y que debo mantener esta verdad; se trata únicamente de saber si quiero vivir con ella..., y solamente con ella.

La segunda actitud que parece autorizar el absurdo es la de la *desesperación absoluta,* con el suicidio como horizonte. Puesto que nada tiene sentido, puesto que sólo nos espera el fracaso como seres vivos, entonces quizá sea preferible detener una comedia que reconocemos como absurda, y adelantarnos con un gesto al resultado inevitable que llegará algún día, ahorrándonos así una suma de dolores y sufrimientos que finalmente no sirven de nada Ciertamente el suicidio resuelve el absurdo, puesto que con la muerte éste desaparece. Sin embargo, es una solución inaceptable al igual que la de la esperanza, ya que el absurdo requiere que no se consienta a él: *"es, indisolublemente, rechazo y conciencia de la muerte"*. En el momento en que se suicida, el hombre niega al mismo tiempo las razones por las cuales se suicida, es decir, el absurdo. La conciencia del carácter absurdo de la vida no se deriva de una tranquila constatación, es un desgarramiento, una tensión interminable y *un rechazo* de la absurdidad misma de la vida y de la muerte. Se trata de morir irreconciliado y no de pleno acuerdo.

Finalmente la tercera actitud es la de *la rebelión, la del "hombre absurdo"*.

Tiene una conciencia aguda de la absurdidad de su situación, de la inutilidad profunda de su vida, pero no lo acepta, se rebela contra esta situación ya que tiene el sentimiento de ser inocente, y finalmente accede a una extraña libertad que permanece inaccesible a los demás, ya que el hombre absurdo *se libera del futuro*, todo depende de él, su destino le pertenece por fin.

En efecto, hay una libertad absoluta, eterna y una libertad a la medida del ser humano, concreta e inmediata; el absurdo destruye una y libera la otra.

El hombre de la esperanza o de la inconsciencia vive como si fuese libre, vive con unos objetivos, con una constante preocupación por el futuro, y conforma todos sus pensamientos y sus actos a esos objetivos y al sentido de la vida que cree haber descubierto, se cree libre pero está en esclavitud. El hombre

absurdo no tiene futuro, sabe que es esclavo de una condición contra la cual se rebela, por eso no hace nada con miras a lo eterno, por eso no cree en el sentido profundo de las cosas, tiene hacia el futuro una sublime indiferencia que hace saltar todas las barreras y que permite agotar completamente lo dado, el presente. La indudable certeza de su esclavitud le otorga una maravillosa libertad.

Se trata para él de volcarse decididamente hacia alegrías sin día despues, todo le está permitido. *El presente y la sucesión de los presentes* ante un alma sin cesar consciente: ése es el ideal del hombre absurdo.

Nacida en París y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo...

Han trascurrido ya muchos años desde que Michel Foucault nos hiciera ver con cuánta facilidad tendemos a creer que mucho de lo que configura, hoy, nuestra sensibilidad, es decir, los conceptos, las creencias, las vivencias, los símbolos, etc. que nos resultan más familiares, vienen existiendo, prácticamente, desde siempre, y, es más, no podían no haber llegado a existir… puesto que, sencillamente…, existen. Sin embargo, pese a los esfuerzos de Foucault, seguimos cayendo en la misma trampa con incorregible asiduidad, y el caso de la "A-en-un-círculo" resulta, aquí, bastante ejemplar.

En efecto, el vínculo mediante el cual la "A-en-un-círculo" simboliza, hoy, al anarquismo es tan intenso, y ha sedimentado tan hondamente en el imaginario político contemporáneo, que ha llegado a adquirir, prácticamente, un carácter de "*naturalidad*". El anarquismo y la "A-en un-círculo" se evocan mutuamente con tanta naturalidad, y de manera tan universalizada, que parecen haber nacido en el curso de un mismo proceso, y haber caminado juntos desde entonces. Pero, bien sabemos que esto no es así, y que, como lo dijo Foucault a propósito del "*hombre",* se trata de una invención bien reciente, sólo que, en el caso de la "A-en-un-círculo", la invención es tan reciente, que la memoria personal aún alcanza fácilmente a recordar cómo aconteció.

La verdad es que no estaba en mis intenciones hablar de este tema, pero como ya se han publicado varios textos sobre la historia de la "A-en-un-círculo", y como mi nombre ha salido a la palestra en algunos de ellos, he pensado que, más tarde o más temprano, algo me tocaría decir, así que, porqué no decirlo precisamente en un mes de abril, ya que ése fue el mes en el cual se creó la "A-en-un-círculo"

Pero entendámonos bien, nadie podría poner fecha a la primera vez en que se trazó un circulo alrededor de una "A". Sin duda miles de niños lo hicieron, aprendiendo a jugar con las letras, y puede que algún ranchero marcara su ganado con una "A-en-un-círculo" porque esa era la inicial de su apellido. De lo que se trata, aquí, es, propiamente, de la construcción de un símbolo, no de la originalidad de un dibujo, y, para ser más precisos, se trata de la construcción *plenamente deliberada* de un símbolo que pudiera servir como signo de identidad específicamente anarquista. Y esto sí que tiene una fecha precisa, un lugar determinado y unas circunstancias bien concretas.

Tampoco fue una brillante idea surgida, de repente, y porque sí, desde las calenturas de una mente individual, fue *el producto de unas circunstancias bien definidas, el fruto de un contexto particular y el resultado de un determinado proceso*. Por lo tanto, conviene relatar con suficiente detalle estos condicionantes si queremos entender el cómo, el cuándo y el porqué de lo que aquí nos ocupa.

Así que vaya por delante la historia, vivida, del nacimiento de la "A-en un-círculo", aunque esto nos obligue a lanzar la vista atrás y retroceder unas cuatro décadas.

Desde Marsella, donde militaba en el grupo de los *"Jeunes Libertaires",* me traslado a París en septiembre de 1963, para matricularme en la Universidad de la Sorbonne. En cuanto llego a la capital gala, me integro en el grupo local de los "*Jeunes Libertaires*", así como en uno de los grupos de la *"Federation Anarchiste",* y comienzo a colaborar, más intensamente de lo que lo hacía en Marsella, con la *"Federación Ibérica de Juventudes Libertarias" (FIJL)* que acababa de ser ilegalizada en Francia.

Una de las cosas que me impacta de inmediato es la extraordinaria fragmentación del movimiento anarquista parisino y el pronunciado *sectarismo* que existe en su seno. En efecto, aunque ese movimiento era, numéricamente, bastante reducido, se encontraba dividido en un mosaico de organizaciones y

de grupos, aislados los unos de los otros, cuando no directamente enfrentados entre sí, inmerso en lo que más tarde denominaríamos, irónicamente, *la guerra entre las Capillas*. Esta peculiaridad parisina resultaba tanto más llamativa para un recién llegado de *provincias* por cuanto, fuera de París, un mismo grupo libertario solía difundir, con toda naturalidad, la prensa y las revistas editadas por las distintas corrientes anarquistas. Frente a esa fragmentación y a ese ostracismo, mi reacción fue, por una parte, la de afiliarme, y militar simultáneamente, en una pluralidad de grupos libertarios, y, por otra parte, la de impulsar la creación de espacios de confluencia y de colaboración entre los jóvenes anarquistas ubicados en los distintos grupos ácratas.

Como uno de mis proyectos, al llegar a Paris, consistía en desarrollar una actividad libertaria en el seno de la universidad, empiezo a buscar estudiantes anarquistas, pero, para mi sorpresa, sólo consigo ponerme en contacto con *"otro"* estudiante, *"el otro estudiante anarquista"*, como decían, irónicamente, nuestros amigos trotskistas. Ese compañero formaba parte del grupo que editaba la revista *Noir et Rouge,* y, con él, decidimos crear, en octubre de 1963, la *Liaison des Etudiants Anarchistes (LEA)*. Esa agrupación, esquelética en sus inicios, iría creciendo, paulatinamente, hasta llegar a desempeñar, pocos años más tarde, un papel significativo en la emergencia del *Mayo del 68*, vía la constitución del *Movimiento del 22 de Marzo* en la Universidad de Nanterre. Pero esa es otra historia, y lo único que viene al caso recalcar aquí es que la *LEA* fue aglutinando, poco a poco, a jóvenes pertenecientes a distintos grupos, propiciando que se fuesen difuminando sus discrepancias, sobre la base de la labor conjunta que desarrollábamos en el ámbito universitario.

Ese mismo mes de octubre de 1963, con unos pocos compañeros, lanzamos el *Comité de Liaison des Jeunes Anarchistes (CLJA)* cuya finalidad explícita consistía en poner en contacto e impulsar actividades conjuntas de los jóvenes anarquistas que militaban en los distintos grupos y organizaciones de la región parisina.

El éxito de esta iniciativa fue llamativo. A la asamblea de diciembre 1963 acuden unos 40 jóvenes, representando prácticamente todo el arco del movimiento anarquista parisino. Aunque algunas asambleas fueron bastante menos concurridas, en otras se sobrepasarían los 60 participantes, lo cual, considerando los efectivos numéricos del movimiento anarquista parisino en esa época, resultaba más que esperanzador. La dirección de contacto del *CLJA* era: M.Marc. 24 rue Ste Marthe, el local de la FL de la CNT-E de París, exactamente la misma que para la *LEA*, y exactamente la misma que para *Action Libertaire,* el periódico elaborado conjuntamente por la ilegalizada *FIJL*, que lo financiaba, y por el *CLJA*.

En su corta vida (el *CLJA* se extinguirá de facto en 1968), esta instancia de coordinación de los jóvenes anarquistas desarrollaría una intensa actividad, ayudando a resquebrajar la incomunicación y el ostracismo que existían entre los grupos anarquistas. Tras el éxito conseguido en París, el *CLJA* procuraría extender su radio de acción a nivel de todo el territorio francés, y no tardaría en volcarse, junto con la *FIJL* y con *los jóvenes libertarios de Milán,* en la creación de un espacio que permitiese aglutinar la juventud anarquista a nivel europeo, asumiendo la organización del *Primer Encuentro Europeo de Jóvenes Anarquistas* que se celebró en Paris, los días 16 y 17 de abril de 1966, y que contó con la participación de jóvenes provenientes de siete países.

La fuerte dinámica iniciada en octubre de 1963 para aglutinar a los distintos componentes del arco anarquista parisino, a través de la creación de espacios de confluencia tales como la *LEA* y el *CLJA*, pretendía *hacer aflorar lo que compartían y lo que tenían en común las distintas variantes del movimiento anarquista*, por encima de unas diferencias, que eran a veces sustanciales, pero que en muchos casos no obedecían sino a personalismos, o bien a remotos conflictos que, con el paso del tiempo, se habían enquistado.

Fue *esa misma dinámica* la que abrió directamente las puertas a una sugerencia que planteé en el seno del grupo de los

Jeunes Libertaires de París, a finales de 1963 o principios de 1964.

La idea era simple, se trataba de encontrar un signo distintivo, un logotipo si se quiere, que todos los grupos anarquistas pudieran utilizar en sus manifestaciones propagandísticas, de manera que, sin alterar la identidad y la especificidad de cada grupo, constara una referencia común, susceptible de multiplicar, aunque sólo fuera por simple repetición de un mismo estímulo visual, el impacto de la propaganda anarquista. Las exigencias eran que ese símbolo común fuese sencillo y rápido de pintar en las paredes, y que no estuviese asociado con ninguna organización o grupo en concreto.

La sugerencia fue bien acogida, y tras dedicarle bastantes horas de discusión, en el exiguo piso de Clignancourt donde nos reuníamos habitualmente, se nos ocurrió la idea de una"A-en-un-círculo". René Darras, un compañero del grupo, versado en el diseño gráfico, se encargó del dibujo, yo redacté buena parte del texto en el que se explicaban los objetivos que perseguía nuestra propuesta, y lo publicamos en la primera página del numero 48 (abril de 1964), del *Buletín des Jeunes Libertaires,* bajo el título: *Pourquoi A?,* donde el dibujo de la "A-en-un-círculo" ocupaba toda la primera plana.

El texto de presentación decía, literalmente, lo siguiente:

"¿Por qué esta sigla que ***proponemos al conjunto del movimiento anarquista…?*** *Dos motivaciones principales nos han guiado: primero, facilitar y hacer más eficaces las actividades prácticas de inscripción en las paredes… y en segundo lugar asegurar una mayor presencia del movimiento anarquista… mediante un elemento común que acompañe a todas las expresiones del anarquismo en sus manifestaciones públicas… Se trata para nosotros de elegir un símbolo suficientemente general para poder ser adoptado por todos los anarquista… Asociando constantemente (…este símbolo...) a la palabra anarquista terminará, mediante un mecanismo mental bien conocido, por evocar, por sí solo, la idea del anarquismo en la mente de las personas".*

Esto fue exactamente lo que ocurriría, pero aún hubo que esperar algunos años para que el efecto perseguido consiguiera concretarse.

En efecto, durante las semanas siguientes llevamos nuestra propuesta a los distintos foros del movimiento juvenil libertario, especialmente al *CLJA*. La sugerencia no fue rechazada, pero tampoco consiguió despertar ningún entusiasmo especial, probablemente porque la propuesta provenía de un grupo en concreto, y no había surgido desde la propia asamblea del *CLJA*. Así que durante un tiempo, el pequeño grupo parisino de los Jeunes Libertaires, fue prácticamente el único que utilizó la "A-en-un-círculo", lo cual, todo sea dicho, no le confería una gran visibilidad.

Pocos meses más tarde, Salvador Gurrucharri tomó la iniciativa de hacer figurar en el título de uno de mis artículos (*Perspectives Anarchistes*), publicado en *Action Libertaire (*número 4, diciembre de1964), el logotipo que habíamos lanzado, pero sin reproducir, esta vez, ni su significado ni los objetivos que se perseguían. El hecho de que la *FIJL* y el *CLJA* difundieran masivamente *Action Libertaire* hubiera podido propiciar la difusión del símbolo, pero esto no fue lo que sucedió, probablemente porque desconectada de su contexto argumentativo, la "A-en-un-círculo" quedaba, para los lectores, como una simple originalidad tipográfica.

No fue sino a raíz del *Primer Encuentro Europeo de Jóvenes Anarquistas* en abril de 1966, cuando los jóvenes anarquistas del grupo de Milán retomaron, por su cuenta, la propuesta y empezaron a utilizar sistemáticamente la "A en un círculo" en toda su propaganda, dándole, esta vez sí, el impulso que necesitaba para generalizarse.

El resto lo harían las *miles de manos anónimas* que se apropiaron literalmente, y felizmente, la autoría de la "A-en-un-círculo"y fueron transformando en una realidad lo que nuestro texto de abril de 1964 sólo se planteaba como un objetivo. Desde luego, la "A-en-un-círculo"nunca hubiera conseguido adquirir el significado que tiene hoy si hubiese quedado aso-

ciada con un grupo particular. Pero, sobre todo, queda claro, o por lo menos así lo espero, que, *por su propio origen*, la historia de la "A-en-un-círculo" se inscribe, muy directamente, en la voluntad de *poner coto a los sectarismos y a los dogmatismos, que aquejan, endémicamente, al movimiento anarquista*. Es, muy precisamente, esta vertiente de la "A-en-un-círculo" la que me parecía importante rescatar mediante estas líneas.

Esas cosas no se dicen...

Sería ridículo afirmar que el trabajo en un campo de concentración viene a ser prácticamente lo mismo que el trabajo en una oficina o en un taller. La diferencia es sencillamente abismal. También nos parecería ridículo sostener que el oficinista de Iberia o el trabajador de la SEAT realizan sus actividades en un contexto exento de dimensiones coercitivas. Es probable que soltáramos una carcajada si alguien insinuara que estos trabajadores gozan de total libertad y que son libres incluso de trabajar o de no trabajar. Parece que no estamos lo suficientemente alienados como para no tener clara conciencia de que la coacción tiene un carácter polimorfo y que puede estar plenamente presente en una situación aunque no se vislumbren alambradas ni fusiles.

Es curioso, sin embargo, que esta conciencia de la variedad de formas que puede adoptar la coacción tienda a desvanecerse cuando del discurso se trata.

Existen formas de controlar los discursos que son a todas luces brutales. Algunos padres abofetean al niño que dice *palabras feas* o que olvida *dar las gracias*. Ciertos gobiernos encarcelan o matan a quienes dicen lo que no deben, o no dicen lo que debieran decir. Padres represivos, gobiernos dictatoriales..., las cosas están claras para todo el mundo. Es como si la censura pusiese al descubierto la potencialidad subversiva del discurso mostrando cuál es la fuerza de la palabra que irrumpe en la calle, se imprime en panfletos o se pinta en las paredes.

Sin embargo, las cosas ya no se ven tan claras cuando el padre se limita a regatear su afecto hacia el hijo *mal hablado*, o cuando el gobierno se ciñe a dictaminar normas jurídicas para evitar o castigar ciertos *excesos* tales como calumniar públicamente, incitar al terrorismo o agraviar los símbolos de la nación. Quitar la censura política es como limar los dientes de las palabras. Si nadie nos prohíbe decir lo que queremos decir, debe ser porque nuestras palabras carecen de peligrosidad... Por supuesto, aún nos queda el recurso de protestar de cuando

en cuando, como por ejemplo, cuando se condena a Juanjo Fernández por publicar su opinión sobre la monarquía.

También existen formas aun más dulces, o más blandas, de controlar lo que decimos. Padres que se limitan a dar ejemplo, controlando su propio discurso ante los hijos, gobiernos que dejan decirlo todo pero que reservan el éxito social y otras recompensas para quienes dicen lo que se tiene que decir recurriendo además a las formas adecuadas del decir.

Pocos son los que, en estas situaciones sumamente liberales, siguen considerando que el discurso merece una atención específica. La importancia del lenguaje se desvanece del escenario político y tan sólo permanece una inquietud por evidenciar las estrategias persuasivas y los contenidos ideológicos de los discursos del Poder. La preocupación política por el lenguaje *como tal* se restringe a unos pocos individuos que escriben complicados discursos sobre el discurso dejando el campo libre para los tratamientos academicistas del tema.

Sin embargo, por más democrático que sea el sistema y por más amplia que sea la libertad de expresión, sería tan ridículo pensar que no se ejercen efectos de poder a partir del lenguaje, y sobre el lenguaje, como absurdo resultaría creer que no existe coacción en la fábrica porque no se ven guardias armados en los talleres. Es cierto que las dictaduras necesitan imperativamente controlar el habla de los sujetos y que la policía constituye uno de los instrumentos más eficaces para ese menester. Pero esto tiene un precio: aparece entonces un delicioso efecto perverso que sitúa claramente en el mundo de la más pura ficción la posibilidad de un lenguaje totalmente disciplinado al estilo de la *lengua nueva* de Orwell.

En efecto, a medida que se intensifica el control coercitivo sobre el lenguaje también se *multiplica la superficie que ofrece el lenguaje para su propia subversión*. Las infinitas tácticas cotidianas que la gente inventa, sin tener la intención explícita de hacerlo, para ensanchar las mallas del poder, encuentran en el lenguaje un terreno privilegiado. Los chistes brotan de forma incontenible y se expanden con la velocidad del viento, desmitificando los prohombres del sistema, desacralizando sus valores, ridiculizando las figuras del orden y de la autoridad. Se tuerce el sentido mismo del discurso oficial, se designan las

cosas con nombres distintos de los acuñados, se invierte en ciertas palabras una fuerza demoledora que está en proporción a la misma persecución a la que están sometidas. En suma, *la intervención brutal sobre el lenguaje fragiliza en cierta forma su capacidad coercitiva*.

La gran ventaja de la libertad de expresión radica en que al mismo tiempo que se desplazan los efectos de poder desde la contundencia de las porras y de las balas hacia las suaves influencias del habla, también se consigue reducir la superficie que el lenguaje ofrece para su subversión, haciéndola desaparecer casi por completo.

No es que el paso de las formas dictatoriales a las formas democráticas exija un menor control del lenguaje *sino todo lo contrario*. Se hace tanto más imprescindible disciplinar el discurso cuanto que los efectos de orden se tornan menos dependientes de los aparatos directamente coercitivos. Es por esto que no deja de ser curioso que cuanto mayor importancia reviste el lenguaje para mantener el orden establecido, más se difumina la conciencia política de la función que desempeña el discurso en la perpetuación de las relaciones de dominación. Basta sin embargo con detenerse sobre algunas características de *lo social*, y sobre algunas peculiaridades de ese *animal simbólico* que es el ser humano para que salte a la vista la función política del lenguaje. Nos limitaremos aquí a subrayar dos temas:

La construcción social de la realidad

El reconocimiento de que la realidad social está constituida por un complejo entramado simbólico, o que presenta por lo menos importantes dimensiones simbólicas, ha propiciado ciertas conclusiones de dudosa fundamentación. Se ha dicho, por ejemplo, que la única realidad que tiene una existencia efectiva, es decir, que produce efectos concretos sobre nosotros, es *la realidad tal y como la vemos o la interpretamos*. La realidad social no sería sino lo que creemos que es. Así, por ejemplo, basta con que alguien perciba una situación o un objeto social como peligrosos para que actúe hacia ellos como si lo fuesen objetivamente. Es esta atribución subjetiva de ciertas caracte-

rísticas a la realidad la que tendrá efectos reales sobre nuestras reacciones. Es difícil no estar de acuerdo con las críticas que se han dirigido a este punto de vista, aunque sólo sea porque desconoce la tremenda fuerza con la cual la realidad social incide sobre nuestra situación, independientemente del color del cristal con el que la contemplamos. Pero la crítica a la unilateralidad del enfoque fenomenológico no debería hacernos menospreciar la parte de acierto que encierra.

No cabe la menor duda de que la realidad social produce algunos, e incluso muchos, de sus efectos a través de la forma en que la definimos; sin embargo lo que se podría reprochar, *paradójicamente,* al enfoque fenomenologista es precisamente el haber contribuido a debilitar el sentido en que lo simbólico es constitutivo de lo social. Se trata, si se quiere, de una versión *débil* del carácter simbólico de la realidad social, en la medida en que la importancia de lo simbólico se restringe a la *lectura* que hacemos de la realidad. Parece como si existiera una realidad *objetiva* a la cual se pudiese aplicar *distintas lecturas*. Por mucho que se diga que lo que realmente incide sobre nosotros es el resultado de la lectura que hemos efectuado, no deja de ser cierto que si aceptamos el planteamiento fenomenologista, la fuerza de lo simbólico no está en la realidad sino en nuestras cabezas. Esto nos conduce lógicamente a privilegiar los componentes ideológicos y a situar en lo que está *dentro* de las cabezas de las personas, o en lo que se ha metido dentro de sus cabezas, la fuente explicativa de sus conductas sociales. Sin embargo, la cuestión no estriba en que la realidad *tal y como resulta ser para nosotros* ejerza unos efectos sobre nosotros. Esto es evidente, trivial, y forma parte de la versión *débil* de lo socio-simbólico. La cuestión radica más bien en que la realidad es, *objetivamente,* y por lo menos en parte, tal y como resulta ser para nosotros.

Dicho con otras palabras, las dimensiones simbólicas no están solamente en nuestras cabezas sino también en la propia realidad social. No hay, por una parte, una realidad *objetiva*, y, por otra parte, diferentes lecturas subjetivas, y eficientes en última instancia, de la misma, sino que *nuestra lectura de la*

realidad incorpora en la propia realidad algunas de sus características sustanciales o constitutivas. Cuando afirmamos que la realidad social es, en parte, simbólica, estamos diciendo algo que va mucho más allá de la simple consideración de los efectos que tiene sobre nosotros nuestra propia interpretación de la realidad. Estamos diciendo, sencillamente, que la realidad social *es*, aunque sólo sea en parte, *sustantivamente* simbólica.

Esta afirmación se entiende mejor si pensamos en los efectos que se desprenden de la *rotulación*, del *etiquetado*, o de la *denominación*, de los fenómenos sociales. Por ejemplo, cuando tipificamos la categoría conceptual *delincuencia* y la utilizamos para denominar ciertas conductas estamos inyectando en un segmento de la realidad social una dimensión simbólica que pasa a ser constitutiva de esa realidad, o mejor dicho, estamos construyendo una realidad social que no es definible sino a través de las propiedades simbólicas del concepto de delincuencia. Michel Foucault nos ha enseñado la manera en que la producción de saberes doctos sobre la sexualidad, y sus correspondientes taxonomías, engendraban efectivamente las sexualidades polimorfas correspondientes a esos saberes. Las dimensiones simbólicas no se ciñen a nuestra interpretación de la realidad sino que quedan incorporadas a la realidad a través de nuestra interpretación de la misma. En otras palabras, la realidad es, en parte, pero efectivamente, tal y como la construimos simbólicamente para nosotros.

Si se acepta esta versión *fuerte* de la naturaleza simbólica de la sociedad, la cuestión del lenguaje cobra una importancia fundamental. Su papel decisivo en las operaciones simbólicas lo sitúa como elemento central en la constitución de la realidad *tal y como es*. El hecho de que la realidad social tienda a ser de una manera determinada en lugar de otra depende, en parte (¡y esta cláusula restrictiva es por supuesto importante!), de que utilicemos un determinado lenguaje y no otro para hablar *en* ella y para hablar *de* ella.

La construcción de la propia identidad constituye sin duda una cuestión compleja, aunque, sólo sea porque no se trata de una identidad sino de identidades múltiples, y porque estas identidades se fraguan en el transcurso de las interacciones sociales, situacionalmente definidas. Es obvio, sin embargo, que el tipo de persona que *creemos ser* incide fuertemente en la forma en que nos comportamos. No se trata simplemente de que todos tengamos cierta *imagen* de nosotros mismos y de que esta imagen afecte nuestras actuaciones. Se trata de que *lo que somos efectivamente resulta en buena medida de la forma misma en que nos definimos a nosotros mismos*.

Nuestra forma de ser no es independiente de los valores que realmente nos importan ni de las emociones que realmente nos afectan y sentimos como tales. Como lo dice, más o menos, Charles Taylor, la imposibilidad en la que me encuentro de identificarme con un samurai radica esencialmente en que no puedo incorporar en mi forma de ser el significado de los valores que éste tenía por fundamentales ni el tipo de emociones que realmente experimentaba. La cuestión está en que las categorías lingüísticas que utilizamos para definir los valores, o para pensar nuestras emociones, desempeñan un papel esencial en la definición de los propios valores y en la naturaleza misma de las emociones. Por ejemplo, si la honestidad constituye un valor realmente importante para mí, me definiré, como persona, en términos de mi mayor o menor proximidad al concepto de persona honesta, pero es obvio que la propia noción de honestidad variará según el instrumental lingüístico del que dispongo para construirlo como concepto específico y diferente o no de otro concepto, pongamos por caso el concepto de ecuanimidad.

Asimismo, el registro lingüístico que utilizo para acceder a conocer mis propias emociones extenderá o reducirá la gama de emociones que soy susceptible de experimentar realmente. *Lo que soy realmente no es independiente, por tanto, del lenguaje que utilizo para referirme a mí mismo en público o en privado, y para denotar las cosas que de verdad me importan o me afectan.* No es de extrañar por lo tanto que las *tecnologías*

del yo requieran determinados lenguajes en lugar de otros para producir el tipo de persona adecuada a ciertos modelos de sociedad. Es, entre otras cosas, disciplinando y controlando el lenguaje como se consiguen los tipos de seres humanos que pueden permitir el funcionamiento de un determinado sistema de dominación sin que sea preciso recurrir a la coacción directa.

La importancia que reviste el control del discurso para asegurar el mantenimiento del orden social no parece dejar lugar a dudas. Pero el hecho mismo de señalar esta importancia indica, como contrapunto, cuáles son las potencialidades subversivas que ofrece el lenguaje.

Algunas de las batallas socio-emancipadoras tienen precisamente la dimensión simbólica como escenario privilegiado. La producción de discursos *distintos* puede contribuir a crear *formas de ser* distintas y realidades sociales diferentes. En este sentido es lamentable que se haya desvalorizado desde la propia *izquierda* la auténtica efectividad de las propuestas y de los discursos utópicos. Es preciso tomar nueva conciencia de la eficacia social de las utopías y de la necesidad de engendrar *producciones discursivas radicalmente utópicas*. Claro que para ello sería preciso volver a encontrar el gusto por la retórica, por la argumentación, por las largas polémicas *abstractas* que no parecen conectar con las exigencias prácticas de las luchas sociales, pero que no dejan por ello de ser un fermento esencial de posibles emancipaciones sociales. Este texto no tiene otra pretensión que la de incitar a abrir *espacios de discusión* aunque se haya montado todo un dispositivo para convencernos de que *hablar no es hacer nada*.

Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y del poder por parte de quienes lo cuestionamos

El caos es agobiante e inquietante. Pero también puede ser seductor y excitante. Sin embargo, siempre se nos presenta como inacabado, transitorio; algo que está a la espera de otra cosa. ¿De qué? Pues sencillamente de que aparezca, por fin, un Orden. La calma después de la tormenta. El caos puede ser agradable durante unos instantes, puede ser útil para romper rigideces y para abrir horizontes. Pero el caos permanente es una pesadilla. Frente al caos, el Orden. Cualquier Orden. Frente al tumulto, la tranquila y precisa ordenación de todas las cosas en torno de un claro punto de referencia, de un principio, de una estabilidad... de un Centro.

El discurso suele fluir con facilidad cuando se trata de hablar *en contra* de ciertas cosas. Basta con que esas cosas encierren dentro de sí la negación de los valores que nos seducen. La opresión, la dominación, el poder, la tortura y la guerra son buenos ejemplos de ello... También lo es el Centro.

El Centro, cualquier Centro, atenta ineludiblemente contra la *autonomía* de todo aquello que centra, y se convierte así en un blanco perfecto para la crítica. Pero el placer de hablar en contra del Centro no debería hacer que olvidásemos, apresuradamente, que también nosotros nos constituimos en Centros.

No es casual que la figura del Centro impregne con tanta fuerza el imaginario colectivo. El Centro está, efectivamente, por doquier. Tiende a cristalizar en cualquier sitio tan pronto como las circunstancias lo permiten. Desde el campo de lo biológico al terreno de lo social, pasando por el dominio de lo físico y por el mundo de las ideas, los Centros proliferan tan vertiginosamente como la corrupción en política.

Basta con echar una mirada ingenua sobre nuestro entorno para percatarnos de la presencia de múltiples Centros. Sin embargo, la mirada debe perder su ingenuidad para poder ver un Centro que siempre se le escapa no porque sea invisible sino porque se confunde con la mirada misma.

Es la propia mirada quien contiene ya el *principio de Centro*. Aquello que es *visto* es siempre relativo al ojo que lo ve, al lugar que éste ocupa, al campo que la mirada define en torno de sí.

No cabe duda que es en el terreno de lo social donde la interrogación sobre el Centro es la más acuciante. No obstante, puede ser útil rondar primero por otros dominios. La Tierra ha dejado de ser el Centro del Universo pero sigue desempeñando un papel de Centro para todo aquello que se encuentra en sus inmediaciones (¡la gravedad manda!). El Sol ya no es el rey de los astros, pero sigue ordenando la danza de los planetas. El átomo se ha dividido pese a su nombre, pero los electrones siguen girando en torno de su núcleo. Las aldeas tienen un Centro, las ciudades disponen, a veces de varios, pero siempre hay uno que es *más Centro* que los demás. Para qué proseguir. Toda figura trazada en el espacio tiene un Centro aun cuando no sea tan fácil de situar como pueda serlo el de la circunferencia. Sin duda, la imagen de la circunferencia y de sus radios es la que configura en el imaginario colectivo la idea más depurada de lo que es propiamente un Centro.

La circunferencia no sería una mala metáfora para pensar el problema general del Centro si no fuese porque tiene un aspecto frío y estático. Tan pronto como el Centro ha sido utilizado para trazarla parece que su papel finaliza, ya no es sino un punto inerme entre los demás puntos. Pasividad que contrasta con la incesante actividad desplegada por los Centros que de verdad nos preocupan. Pero aun así, el Centro de la circunferencia ilustra con bastante claridad algunos de los efectos que produce cualquier Centro y algunas de las funciones que desempeña.

En la circunferencia, el Centro *jerarquiza* el espacio para el cual sirve de referencia. La distancia al Centro estructura el espacio en círculos concéntricos, y cuando nos trasladamos desde lo geométrico a lo social, esa *distancia al Centro* indica las *diferencias de poder*.

Sin embargo, el Centro no sólo jerarquiza, sino que, simultáneamente, también *homogeneíza* y *diferencia* el espacio que controla. Parece una perogrullada, pero no hay Centro posible en ausencia de un *No-Centro*, y aquí tenemos un primer criterio de homogeneización/diferenciación. Diferenciación en dos conjuntos irreductibles, pero homogeneización también, ya que todos los puntos de la circunferencia son estrictamente *equivalentes* en cuanto a su relación con el Centro.

Pero dejemos ya la geometría porque podemos reencontrar todos estos principios en el ámbito de lo social. El Centro torna equivalentes entre sí a conjuntos de individuos en función de los criterios de utilidad que les aplica: trabajadores, consumidores, usuarios de la Seguridad Social, electores, reclutas... El Centro constituye conjuntos en cuyo seno reina una estricta equivalencia formal entre los sujetos que los integran, al mismo tiempo que procede a una diferenciación entre los diversos conjuntos constituidos: homogeneización sectorial y diferenciación entre sectores. Sin embargo, esto no debe hacernos pensar en el Estado como el único Centro. En cada sector (economía, educación, sanidad, etc.) el *principio de Centro* se reproduce y estructura el espacio según los mismos mecanismos de *jerarquización/homogeneización/diferenciación*.

El Centro constituye un *principio organizador* que ordena todo aquello que está a su alcance, y el ámbito de lo social añade a las operaciones que ya hemos visto un conjunto de operaciones de *control,* en los dos sentidos de la palabra. *Vigilancia,* por una parte, como cuando decimos que hay que controlar la temperatura de un enfermo, y *dominio*, por otra parte, como cuando decimos que tenemos controlada una situación.

Jerarquización, homogeneización, diferenciación, control..., pero también *vampirización*. El Centro no sólo se limita a atraer hacia él los recursos que necesita para alimentar sus operaciones sino que también extrae de su entorno las energías indispensables para su propia consolidación, su fortalecimiento y, sobre todo, su *expansión*. Todo lo que está en la órbita del Centro tiene que rendirle tributo.

Pero el Centro es cauto y la Historia le ha enseñado muchas cosas. Ha aprendido, por ejemplo, que no debe agotar aquello que le da vida, que no debe secar las fuentes que lo nutren. Ha aprendido, incluso, que cuanto más ricas sean esas fuentes mayores beneficios pueden proporcionarle. El Centro se preocupa, por lo tanto, en fomentar el enriquecimiento de lo que controla.

Quizá sea por esto por lo que las poblaciones rechazan los discursos maniqueos contra el Centro, y quizá sea por esto por lo cual encontramos una parte de *libre aceptación* en los sometimientos al Centro. Servidumbre voluntaria que tanto sorprendía a Etienne de La Boétie hace ya unos cuantos siglos.

El Centro ha aprendido más cosas aún. Por ejemplo, se ha percatado de que la *descentralización* presenta indudables ventajas. El control realizado directamente sobre todos los puntos de territorio reviste un enorme costo y conlleva manifiestas dificultades, sobre todo cuando el sistema que se trata de gestionar es un sistema complejo. El mecanismo de control amenaza entonces con girar en el vacío y con encasquillarse, como ha ocurrido en la difunta URSS. Resulta mucho más conveniente permitir un margen suficiente de autonomía y dejar que una serie de *Centros subsidiarios*, en sintonía con las circunstancias locales, reintroduzcan ciertas dosis de iniciativa y de motivación en el tejido social. Siempre y cuando, claro está, se impida que esas zonas, más o menos autónomas, introduzcan mecanismos que las tornen incompatibles con el conjunto del sistema, se independicen del Centro, o adquieran la fuerza suficiente para competir con él.

Queda claro que la proliferación de Centros subsidiarios no atenta, en absoluto, contra el principio mismo de Centro. No tan sólo porque se limitan a multiplicar ese principio con una simple diferencia de escala, sino también porque constituyen una de las ayudas que necesita el Centro para desenvolverse mejor. Pero volvamos a la geometría. Cualquier punto de la circunferencia puede convertirse en el Centro de una nueva circunferencia. No obstante, esto no les confiere el poder de generar unos efectos distintos a los que engendraba el Centro anterior. Desplazamiento del Centro, sí, pero conservación de sus efectos y reproducción interminable de *lo mismo*.

Sin embargo, no sólo el Centro ha aprendido cosas. Nosotros también. Sabemos, por ejemplo, que como ocurre con el núcleo del átomo, el Centro no constituye un todo homogéneo y compacto. Está formado por elementos diversos, cuya cohesión, más o menos frágil, debe ser constantemente alimentada, y se encuentra constantemente amenazada por riesgos de desintegración de imprevisibles consecuencias. Cuántos cambios, lejos de provenir de una sublevación de la periferia, no han surgido desde las tensiones internas del Centro. Sabemos hoy que para agudizar esas tensiones no es bueno caer en el simplismo de tratar al Centro como un todo compacto e indiferenciado.

Hemos aprendido también que el Centro no es insensible ni impermeable a las propiedades de aquello que controla. No resulta fácil controlar lo que es radicalmente otro. Conviene trabajarlo para que se torne suficientemente isomórfico con uno mismo. Pero en el transcurso de esa actividad asimiladora también nos acomodamos al otro, él también nos asimila. Michel Foucault ha explicado magistralmente cómo las características locales de los poderes conforman a su vez la forma del Poder que pretende dominarlos.

El Centro no es, por lo tanto, totalmente ajeno a la periferia; diferente sin duda, pero también semejante.

De la misma forma que ya no se puede aceptar hoy en día la idea de que existe un corte radical entre la ideología elaborada

por los dominantes y la ideología que proviene de abajo, tampoco se puede afirmar que no existen elementos compartidos entre el Centro y la periferia. Si la periferia no se encuentra en perpetua rebelión contra el Centro es, sin duda, porque se reconoce ella misma en la figura del Centro, por lo menos en parte. La ausencia de un rechazo generalizado hacia el Centro puede causar cierta perplejidad e irritación en quienes anhelan una Revolución, pero es un hecho sólidamente anclado en la cotidiana realidad.

Sabemos, porque también lo hemos aprendido que cuando el sistema que debe gestionar el Centro es de naturaleza complejo, al igual que lo son nuestras sociedades contemporáneas, entonces el Centro necesita imperiosamente *ruido*. Es decir, errores y disfuncionamientos para conseguir subsistir y para continuar dominando la creciente complejidad de lo que está bajo su control. Sin embargo, los infinitos errores que lo nutren y le dan vida pueden también desestabilizarlo, modificar profundamente el régimen de funcionamiento del sistema y empujarlo hacia una nueva configuración en la cual el antiguo Centro puede desaparecer como tal.

Encontramos aquí una paradoja que parece abrir, por fin, las puertas de la esperanza.

Si el control llevado a cabo por el Centro fuese perfecto, sin defectos y sin errores, entonces el Orden que regenta tardaría muy poco tiempo en hundirse. En el seno de los sistemas complejos la imperfección del control es imprescindible para su propio mantenimiento, como muy bien ha argumentado Henri Atlan. Pero esta necesaria imperfección conlleva simultáneamente un peligro mortal. Si el error no se corrige a tiempo, si ocurre cerca de uno de los puntos de bifurcación del sistema, entonces sus consecuencias pueden ser auténticamente *revolucionarias*. Lo más sorprendente y lo más interesante es que puede tratarse de un error infinitesimal, de un único granito de arena en el lugar oportuno del engranaje, de una contestación puramente local... Unas voces solitarias que dicen NO, unos pocos inconformistas que rompen las reglas, unos *iluminados* que se

ponen a vivir de formas distintas, unos *exaltados* que levantan una frágil barricada... Todo esto, que puede parecer insignificante y anecdótico, puede amplificarse sin que nadie sepa cómo, y como si de un Chernobil se tratase alcanzar ese punto crítico en el cual el sistema se pone irreversiblemente *fuera de control.*

Pero apresurémonos en poner freno a la esperanza.

El nuevo sistema reproducirá, él también, el *principio de Centro*. Ya no se tratará, por supuesto, del mismo Centro, pero ineludiblemente el sistema se estabilizará en torno de un nuevo *punto atractor*.

Y es que el Centro constituye, desgraciadamente, un *principio organizador* de alcance extraordinariamente general. Se trata de un principio *estructurante* que introduce un *Orden* determinado en el ámbito donde actúa.

En el campo de lo social quien dice *Orden* está diciendo también *Poder*. Todo *principio de orden* es al mismo tiempo un *principio de poder* por el hecho mismo de que *todo Orden conlleva una coerción* ejercitada en contra de la entropía que lo amenaza. Existen, por supuesto, distintas formas de coerción, y la que recurre a la policía difiere notablemente de la que resulta de una negociación y de un acuerdo. Sin embargo, ello no excluye el que no existe *Orden sin coerción*, y por lo tanto, que *no existe Orden sin ejercicio del Poder.*

Dicho sea de paso, quienes gustan de repetir que *la anarquía es la más alta expresión del orden* no se percatan del carácter autocontradictorio de su afirmación. Curiosamente, sus palabras no están diciendo sino que *¡la anarquía es la más alta expresión del poder!* Si es cierto que toda vida social requiere un cierto Orden, y si es cierto que toda vida social es estructurante, a la vez que está estructurada, entonces parece que las concepciones libertarias sobre el poder deberán ser revisadas algún día para que sean coherentes con esos hechos sin abandonar, por ello, sus presupuestos básicos.

Disolver el Centro en una miríada de pequeños Centros y creer que con ello se potencia la autonomía puede resultar seductor. Pero está claro que así no se cuestiona, en absoluto, el principio mismo de Centro, sino que éste se multiplica al infinito. Desmultiplicar el Centro no atenta, en lo más mínimo, contra el principio mismo de Centro.

¿Qué hacer, pues?

Por supuesto: *luchar contra el Centro*.

Pero sabiendo de antemano que esta lucha produce necesariamente dos *efectos perversos:*

En primer lugar, esta contestación pretende introducir granos de arena en los engranajes del sistema..., y eso es precisamente lo que necesita el sistema para poder funcionar y para perfeccionarse. Atacándolo lo estamos ayudando.

En segundo lugar, esa lucha proclama otro principio de Orden. Un principio que pretende ser diferente, antitético incluso, del actualmente existente, pero que no puede evitar reproducir su estructura profunda: ser un principio organizador, un proyecto de coerción... Un Centro, en definitiva.

Sin duda, hay que luchar contra el Centro, pero *a la manera de Sísifo*. De un Sísifo consciente, que sabe que su recompensa radica en su lucha misma y nunca en la imposible satisfacción del objetivo que la impulsa. Un Sísifo que sabe, además, que si la roca rueda inevitablemente hasta el pie de la montaña es, precisamente, porque su esfuerzo consiguió empujarla hasta la cima.

Es cierto que la lucha contra el Centro lo ayuda a subsistir, pero *no luchar contra él* es resignarse a abandonar la vida y a no ser más que otro punto inerme en la perfecta circunferencia que el Centro dibuja. Ya dijo Albert Camus que era preciso imaginar a Sísifo feliz. Cada día que pasa sabemos mejor por qué.

Por un poder político libertario. Consideraciones epistemológicas y estratégicas en torno de un concepto

El anarquismo se encuentra desde hace décadas en una clara fase de estancamiento, que se manifiesta tanto en el plano de la teoría como en el plano de la práctica.

En el plano teórico raras son las innovaciones que se han producido en un pensamiento que se puede calificar, sin duda, como radical pero en el sentido bien particular de que se pega literalmente a sus raíces como si éstas estuviesen embadurnadas con pez, y que encuentra enormes dificultades para desarrollarse y evolucionar a partir de ellas. El anarquismo se ha quedado anclado, en buena medida, sobre unos conceptos y unas propuestas que se forjaron en el transcurso de los siglos XVIII y XIX.

En el plano de la práctica, se puede argumentar que el anarquismo ha penetrado de forma difusa en amplios movimientos sociales informales, implícitamente libertarios, y que por otra parte ha marcado con su sello numerosos cambios sociales. Desgraciadamente, para cada una de las transformaciones de carácter libertario en las que podamos pensar es fácil citar decenas de microevoluciones que van en un sentido explícita o implícitamente totalitario. La sociedad parece desplazarse más bien en dirección a una reducción que hacia un incremento de las libertades y de las autonomías básicas.

Obviamente, este doble estancamiento evidencia un serio problema y parece cuestionar incluso la validez de las propias posturas libertarias. ¿Es posible esbozar algunos elementos para emprender una nueva andadura? Pienso que sí.

En paralelo a consideraciones más fundamentales, que deberían intentar aclarar las condiciones sociales que presiden a la producción de las ideologías y de los movimientos de eman-

cipación social[1], entiendo que una posible dinamización del pensamiento y de la acción libertaria pasa necesariamente por una vigorosa operación de *exorcismo*.

Es absolutamente indispensable exorcizar un conjunto de temas tabúes cuya carga ideológico-emocional bloquea cualquier posibilidad de reflexión. Y esta operación de exorcismo es tanto más necesaria cuanto que se trata precisamente de temas constitutivos del *núcleo duro*[2] del pensamiento anarquista.

El concepto *poder* y, más concretamente, el concepto *poder político* es uno de los primeros que convendría *desacralizar* si se quiere desbloquear las condiciones de posibilidades de una renovación de anarquismo. En efecto, se ha vuelto usual recurrir a los posicionamientos sobre la cuestión del poder como uno de los principales criterios que permiten discriminar entre las posturas libertarias y las que no lo son. Coincido plenamente en que la cuestión del poder constituye el principal elemento *diferenciador* entre los grados de *libertarismo* que presentan los distintos pensamientos socio-ideológicos, así como de las distintas actitudes sociopolíticas, tanto individuales como colectivas.

Sin embargo, lo que no me parece en absoluto aceptable es considerar que la relación del pensamiento libertario con el concepto de poder sólo se pueda formular en términos de negación, de exclusión, de rechazo, de oposición, o incluso de antinomia. Es cierto que *existe una concepción libertaria del poder,* es falso que ésta consista en *una negación del poder*. Mientras esto no sea asumido plenamente por el pensamiento libertario, éste permanecerá incapaz de abordar los análisis y las prácticas que le permitirían hacer mella sobre la realidad social.

El concepto de poder

La polisemia del termino *poder* y la amplitud de su espectro semántico constituyen condiciones que favorecen los diálogos de sordos. En los debates se observa frecuentemente cómo los

diversos discursos tan sólo alcanzan a yuxtaponerse en lugar de articularse los unos con los otros, porque tratan en realidad de objetos profundamente diferentes, confundidos por el recurso a una misma palabra: *el poder.* Resulta, por lo tanto, útil acotar el término *poder* antes de abordar su discusión. Dando por supuesto, claro está, que esto no implica que se pueda desembocar en una definición *objetiva* y aséptica de la palabra *poder*, ya que se trata de un término políticamente cargado, analizado desde un lugar político preciso, que no puede aceptar una definición *neutra*.

En una de sus acepciones, probablemente la más general y diacrónicamente primera, el término *poder* funciona como equivalente de la expresión *capacidad...,* es decir, como sinónimo del conjunto de efectos cuyo agente, animado o no, puede ser la causa directa o indirecta. Es interesante observar que el poder se define de entrada en términos relacionales, ya que para que un elemento pueda producir o inhibir un efecto es necesario que se establezca una interacción.

Imagino que nadie, libertario o no, desea discutir este tipo de poder y que nadie considera útil cuestionarlo o incluso destruirlo. Queda claro que no existe ningún ser desprovisto de poder y que el poder es, en este sentido, consustancial con la propia vida.

En una segunda acepción la palabra *poder* se refiere a un determinado tipo de relación entre agentes sociales, y es habitual caracterizarlo entonces como una capacidad *disimétrica,* o desigual, que tienen esos agentes de causar efectos sobre el otro polo de la relación establecida. No creo que sea conveniente entrar aquí en niveles más finos de análisis y preguntarse, por ejemplo, si para que sea legítimo hablar de una relación de poder la producción de estos efectos debe ser intencional o no, eficaz o no, deseable o no, etc. (Para un análisis detallado véase mi *Poder y Libertad*. Barcelona, Ed. Hora. 1983.).

En una tercera acepción el término *poder* se refiere a las estructuras macrosociales y a los mecanismos macrosociales

de regulación social o de control social. Se habla en este sentido de *aparatos* o de *dispositivos* de poder, de *centros* o de *estructuras* de poder, etcétera.

Mantengo que no tiene sentido abogar por la *supresión del poder* en cualquiera de los niveles en el que éste se manifiesta, y que esto, que es válido y *evidente* para el primer nivel (el poder como *capacidad*) es también valido, aunque *menos evidente* para los otros niveles mencionados.

En otros términos, el discurso acerca de una sociedad *sin poder* constituye una aberración, tanto si nos situamos desde el punto de vista del poder como capacidad (¿qué significaría una sociedad que no *podría* nada?), como si nos situamos en la perspectiva de las relaciones disimétricas (¿qué significarían unas interacciones sociales sin efectos *disimétricos*?), o, finalmente, si contemplamos el poder desde el punto de vista de los mecanismos y estructuras de regulación macrosociales (¿qué significaría un sistema, y la sociedad es obviamente un sistema, cuyos elementos no se verían *constreñidos* por el conjunto de las relaciones que definen precisamente el sistema?). Las relaciones de poder son consustanciales con el propio hecho social, le son inherentes, lo impregnan, lo constriñen al mismo tiempo que emanan de el. A partir del momento en el que lo social implica necesariamente la existencia de un conjunto de interacciones entre varios elementos, que, de resultas, forman sistema, hay *ineluctablemente* efectos de poder del sistema *sobre* sus elementos constitutivos, al igual que hay efectos de poder *entre* los elementos del sistema.

Hablar de una sociedad sin poder político es hablar de una sociedad sin relaciones sociales, sin regulaciones sociales, sin procesos de decisión social, es decir, es hablar de un *impensable* porque resulta reiterativamente contradictorio en términos.

Si introduzco aquí el calificativo *político* para especificar el término *poder*, es porque lo *político*, tomado en su acepción más general, remite simplemente a los procesos y a los mecanismos de decisión que permiten que un conjunto social opte

entre las distintas alternativas a las cuales se enfrenta y, también, los procesos y los mecanismos que garantizan la aplicación efectiva de las decisiones tomadas. Queda claro que existe, en este sentido, una multiplicidad de modelos de *poder político*.

Cuando los libertarios se declaran *contra el poder*, cuando proclaman la necesidad de *destruir el poder* y cuando proyectan una *sociedad sin poder*, no pueden sostener una absurdidad o un impensable[3]. Es probable que cometen simplemente un error de tipo metonímico y que utilizan la palabra *poder* para referirse en realidad, a *un determinado tipo de relaciones de poder,* a saber, y muy concretamente, al tipo de poder que encontramos en las *relaciones de dominación*, en las *estructuras de dominación*, en los *dispositivos de dominación*, o en "*los aparatos de dominación,* etc. (tanto si estas relaciones son de tipo coercitivo, manipulador u otro).

Aun así, no habría que englobar en las relaciones de dominación el conjunto de las relaciones que doblegan la libertad[4] del individuo o de los grupos. No solamente porque eso volvería a trazar una relación de equivalencia entre las relaciones de dominación y las relaciones de poder (puesto que todo poder político, o *societal*, es necesariamente constrictivo), sino también porque la libertad y el poder no están en absoluto en una relación de oposición simple. En efecto, es cierto que las relaciones de poder (que son inherentes a lo social, no lo olvidemos) doblegan la libertad del individuo, pero también es cierto que la hacen posible y que la incrementan. Es en este sentido que deberíamos interpretar la preciosa expresión según la cual *mi libertad no se detiene donde comienza la de los demás, sino que se enriquece y se amplía con la libertad de éstos.*

Es obvio que la libertad del otro me constriñe (no soy libre en todo aquello que puede recortar la suya) pero también es obvio que mi libertad *necesita* la libertad del otro para poder ser (en un mundo de autómatas mi libertad se encontraría considerablemente mermada). Poder y libertad se encuentran pues en una relación inextricablemente compleja, hecha simultáneamente de antagonismo y de mutua potenciación.

Volviendo al centro del problema, sería más exacto decir que los libertarios están, en realidad, en contra de los sistemas sociales basados en relaciones de dominación (en sentido estricto): *¡abajo el poder!* debería desaparecer del léxico libertario en favor de *¡abajo las relaciones de dominación!*, quedando por definir entonces las condiciones de posibilidad de una sociedad carente de dominación.

Si los libertarios no están en contra del poder, sino en contra de un determinado *tipo de poder*, deberían admitir lógicamente que son por lo tanto partidarios de una determinada variedad poder que es conveniente (y exacto) llamar: *poder libertario,* o más concretamente *poder político libertario*. Es decir que son partidarios de *un modo de funcionamiento libertario de los aparatos poder*, de los dispositivos poder y de las relaciones de poder que conforman toda sociedad.

Aceptar el principio de un poder político libertario puede generar dos tipos de efectos:

El primero es ponernos en las condiciones, y en la obligación, de pensar y analizar las condiciones concretas del ejercicio de un poder político libertario tanto en el seno de una sociedad *con Estado* como en el seno de una sociedad *sin Estado*.

La solución de facilidad consiste, obviamente, en declarar que es necesario destruir el poder, lo cual evita la difícil tarea de tener que delimitar cuáles son las condiciones de funcionamiento de un poder libertario y cuáles son los métodos de resolución de los conflictos en una sociedad no autoritaria[5], asi mismo la focalización sobre el Estado y la exigencia de su desaparición permite eludir el hecho de que incluso sin Estado las relaciones y los dispositivos de poder siguen presentes en la sociedad. Claro que si estamos convencidos de que con la desaparición del Estado también desaparece el poder, ¿para qué preocuparnos entonces de este último?[6].

El segundo tipo de efecto podría consistir en volver, finalmente, posible, la comunicación entre los libertarios y su en-

torno social. En efecto, si la gente no comprende el discurso libertario, si se muestra insensible a sus argumentos, si no comparte sus inquietudes, no es, ciertamente, culpa de la gente, es culpa de los libertarios. El sentido común popular tiene razón cuando sigue mostrándose impermeable a las argumentaciones libertarias contra el poder. ¿Seguiría haciendo oídos sordos ante propuestas que no hablarían de suprimir el poder, sino simplemente de transformarlo?

Soy consciente de que este tipo de planteamiento puede evocar un *reformismo libertario*, y mucho me temo que esta impresión crecerá aun más cuando sugiera ahora que para establecer una comunicación entre los libertarios y la sociedad no basta con proponer un cambio en las relaciones de poder, sino que es necesario, además, volver *creíbles* las posibilidades de cambio y programar, aunque sólo sea de manera difusa, su realización efectiva. La primera condición para que un cambio sea creíble es que sea efectivamente posible y esto traza los límites de un programa libertario eficaz.

Para una estrategia libertaria minimax[7]

Por poco que el rumbo de la sociedad sea modificable[8], aunque sólo sea parcialmente, está claro que una influencia libertaria sólo puede impulsar cambios efectivos en dirección a una *libertarización* del poder político si una parte considerable de la población es favorable a esos cambios y actúa en ese sentido.

Una estrategia libertaria de tipo reformista supone necesariamente la existencia de un movimiento de masas que se puede calificar de *considerable,* en la medida en que debería agrupar millones de personas en un país como Francia y decenas de millones en un país como los Estados Unidos. ¿Es esto imposible? Completamente imposible, si estamos pensando en millones de *militantes* libertarios, pero perfectamente posible si nos referimos a una corriente de opinión que se manifieste de manera más o menos episódica y de manera más o menos coherente, digamos incluso con un perfil bajo de coherencia

libertaria. Aun así, sería necesario que los libertarios contribuyesen a posibilitar esta amplia base libertaria popular abandonando su habitual estrategia maximalista expresada en términos de todo o nada.

Una extensa corriente de opinión libertaria, o si se prefiere, una *masa crítica libertaria* en el seno de la sociedad, no puede constituirse sino es a partir de una serie de propuestas que sean a la vez:

– creíbles para grandes cantidades de gente,

– eficaces, en el sentido de que los cambios propuestos puedan ser efectivamente alcanzados en unos plazos razonables y que sean suficientemente *motivadoras*.

Estas propuestas deben estar en consonancia con el carácter necesariamente *híbrido* de estos movimientos populares amplios, no del todo libertarios, no constantemente libertarios. Para eso resulta indispensable revisar una serie de *principios* tales como la no participación sistemática en cualquier tipo de proceso electoral, o la negativa a disponer de *liberados retribuidos* siempre que su carácter rotativo sea escrupulosamente respetado, o el rechazo sistemático de alianzas con los sectores no libertarios de los movimientos sociales etc. (sobre todo teniendo en cuenta que estos *principios* que convendría revisar no son constitutivos del *núcleo duro* del pensamiento libertario).

Dicho esto, apostar exclusivamente sobre una estrategia *reformista* sería del todo *insostenible,* por varias razones.

La primera es que resulta absolutamente simplificador oponer tajantemente reformismo y radicalidad. Al igual que en el caso del concepto complejo *poder/libertad*, existe en este caso un entrelazamiento inextricable entre las distintas partes de un conjunto (reformismo/radicalismo) que sólo se puede escindir en apariencia, o en un determinado nivel de realidad pero no en otros.

En efecto, reformismo y radicalismo se alimentan el uno al otro, se oponen y, simultáneamente, se complementan. El reformismo puede producir efectos perversos que conlleven consecuencias radicales, al igual que el radicalismo puede propiciar regresiones o reformas.

La segunda razón se basa en el hecho de que la acción radical suele incrementar su eventual eficacia, o incluso adquirirla, en la medida en que existe una *esfera de influencia* que fertiliza previamente el terreno donde se ejerce.

La tercera razón parte del supuesto que las posturas y las acciones radicales pueden constituir el equivalente social de las interacciones aleatorias y de las fluctuaciones locales que hacen evolucionar *espontáneamente* determinados sistemas fisicoquímicos hacia nuevos órdenes radicalmente distintos y novedosos (analogía con la *creación de orden por el ruido*, *orden por fluctuaciones*, *complejidad por el ruido,* etc.). Resulta que la sociedad es un *sistema abierto* suficientemente *complejo* (en el sentido técnico del término) y que se sitúa suficientemente *lejos del equilibrio* para que sea estrictamente imposible prever las posibles consecuencias de tal o cual acción radical, ejercida en tal o cual punto del tejido social (véase, en particular, mayo del 68). En este sentido, parece que solamente la acción radical puede ampliar las fluctuaciones sociales locales hasta provocar *emergencias* incompatibles con el orden social instituido y que lo transformen de manera profunda.

No hay que olvidar, sin embargo, que la acción radical presenta siempre un doble filo, ya que, como la sociedad es un sistema abierto, autoorganizador, resulta que las disfunciones (el *ruido*) introducidas por la acción radical permiten, paradójicamente, una mayor adaptabilidad del sistema instituido, y una mayor resistencia frente a lo que amenaza con desestabilizarlo.

La cuarta razón se basa en que el radicalismo permite mantener conceptos, propuestas y cuestionamientos que, de otro modo, serían fácilmente digeridos y recuperados por los mode-

los sociales dominantes gracias al proceso de predigestión que se encargan de llevar a cabo los movimientos reformistas, un poco como ocurre con las vacunas.

La quinta razón se refiere a la experiencia histórica. Ésta parece poner de manifiesto que es gracias a la coexistencia de amplios sectores *blandos*, *ideológicamente inseguros*, de una *coherencia oscilante* etc. con sectores *radicales*, *duros*, *intransigentes,* etc., que se produjeron las situaciones más favorables para propiciar cambios sociales profundos (véase España 1936).

Dicho esto, está claro que la indispensable dialéctica entre radicalismo y reformismo reviste un carácter intensamente problemático.

En efecto, es necesario impedir que el reformismo quiebre las tentativas radicales creando en torno de ellas un colchón amortiguador que cancele sus efectos desestabilizadores. Al igual que es necesario impedir que las tentativas radicales sieguen la hierba bajo los pies de los reformistas imposibilitando su tarea.

Asimismo es necesario impedir que las innovaciones conceptuales de los reformistas terminen por desdibujar el núcleo duro del cual han surgido y el fondo de crítica radical que yace en los grupos doctrinarios, al igual que es necesario impedir que la intransigencia doctrinaria de los sectores radicales bloquee las posibilidades de innovación teórica que aportan los reformistas.

En cualquier caso, parece esencial, y eso es quizás lo más difícil de todo, que radicales y reformistas *se acepten mutuamente* como elementos a la vez *antagónicos y complementarios*, y como, irreduciblemente, enemigos y aliados en un proceso en el que ambos se necesitan.

Para concluir, quiero precisar que no he pretendido hacer un planteamiento de corte *dialéctico*, sino expresar mi profunda convicción de que, mientras no sepamos concebir *la com-*

plejidad irreducible de las realidades, seremos incapaces de enfrentarlas con éxito.

NOTAS:

[1] ¿Por que, y cómo, se produce el pensamiento libertario? Sería interesante tratar el anarquismo como un objeto social que obedece a ciertas condiciones de producción (¿cuáles?), que asegura ciertas funciones sociales (¿cuáles?) y que produce a su vez ciertos efectos sociales e ideológicos (¿cuáles?). El hecho de que el marxismo haya tratado estas cuestiones de manera lamentable no retira nada de su interés. En éstas radica quizá la explicación de por qué el anarquismo se caracteriza por una ausencia de efectos acumulativos tanto a nivel organizativo como ideológico o social.

[2] Me parece urgente definir cuál es el *núcleo duro* del pensamiento libertario y cuáles son los elementos *negociables*, que forman su cinturón protector. La confusión entre estos dos niveles implica a veces actitudes inútilmente sectarias.

[3] Sin embargo, sería necesario ver si el propio grito contra el poder no constituye, en el imaginario social, una manera de impugnar, por desplazamiento, el propio nudo social, es decir, finalmente, de impugnarse a sí mismo en tanto que ese grito ya forma parte, necesariamente, de lo instituido.

[4] Seguramente sería necesario dedicar un seminario como éste al tema de la libertad. Uno de los conceptos de mayor dificultad, puesto que plantea el problema de los sistemas autorreferenciales, cerrados sobre ellos mismos en forma de bucle.

[5] Aprovecho la ocasión para hacer hincapié en la urgencia de abandonar la idea, profundamente totalitaria, de una sociedad *armoniosa*, *desprovista de conflictos.*

[6] Es probable que el funcionamiento libertario de un poder libertario pase por establecer mecanismos oscilatorios que impidan la cristalización de una direccionalidad fija en las relaciones de poder, o que impidan los efectos de autoconsolidación del poder..., pero esto es otra cuestión.

[7] No utilizo este término en el sentido técnico que reviste en economía o en la teoría de los juegos, lo uso de manera puramente analógica.

[8] Que lo sea efectivamente es otra cuestión, pero si no es modificable, aunque sea mínimamente, entonces hay que decir adiós a todas nuestras elucubraciones militantes...

Más allá de la democracia

Escribir la crónica de la Democracia viene a ser algo así como escribir *la crónica de una muerte anunciada*. Porque la Democracia que disfrutamos y padecemos hoy, tiene, efectivamente, los años contados. Digo *disfrutamos* por comparación, claro está, con tiempos no tan lejanos en los que una reunión como ésta hubiera sido impensable, y digo *padecemos* porque todos los que estamos aquí sabemos perfectamente que la democracia constituye un sistema de dominación, blando quizá, sutil sin duda alguna, pero tremendamente eficaz.

La Democracia va a morir, va a dar paso, en un plazo que nadie puede predecir, a otro sistema de gestión política de la sociedad y decir esto, decir que la Democracia va a morir, no es dar rienda suelta a la fantasía ni a la especulación, no es hacer futurismo barato, es una certeza absoluta y yo diría incluso que es una obviedad. La Democracia, la Democracia que tenemos hoy, nació hace bien poco, apenas un par de siglos como un sistema particular de regulación política, que presentaba, no lo olvidemos, indudables ventajas en relación con el sistema que sustituyó, pero la democracia es la expresión de una época y de un tipo de sociedad, está irremediablemente fechada y es tan perecedera y tan transitoria como cualquier otra producción humana, como cualquier otro ingenio social en el que podamos pensar. Las épocas y las sociedades cambian por eso mismo de que son épocas y de que son sociedades. Aquí no hay vuelta de hoja.

Esto quiere decir que hay, por supuesto, un *más allá* de la Democracia que acontecerá en tiempos venideros y que quizá, yo diría que seguramente, se esté fraguando ya. Ahora bien, nadie, absolutamente nadie, puede saber cómo será efectivamente ese *más allá*, lo único que podemos hacer es especular, conjeturar pero a sabiendas que tenemos todos los números para equivocarnos estrepitosamente. Y esto es así porque, por suerte, la historia es un inagotable baúl de sorpresas.

Pero hay algo que no deja de ser bastante curioso, y es que esta muerte anunciada acontecerá *antes de que aquello que va a morir pudiera ni siquiera llegar a existir.* ¿Cómo es posible que algo que nunca consiguió existir deje de existir? No me estoy enredando en ninguna contradicción, lo que sí estoy haciendo es un pequeño malabarismo que consiste en *mezclar las dos facetas de la Democracia.*

Veamos, tenemos por una parte la Democracia *real*, la Democracia que funciona efectivamente en nuestras sociedades, la democracia en la que vivimos todos y de la que tenemos experiencia diaria. Democracia *real* como antes se decía socialismo *real* para denominar al tipo de régimen en el que vivían los pueblos de los países del Este. Es esta Democracia real la que nació en el siglo XVIII y la que desaparecerá un día quizá no tan lejano.

Tenemos, por otra parte, la Democracia *normativa*, la Democracia sobre el papel, la teoría democrática, los principios y los valores democráticos, *la idea de Democracia,* y es esto lo que nunca ha llegado, ni nunca llegará a nacer, a plasmarse como realidad social. Se ha quedado y se quedará en el mundo de las ideas. Ahora bien, la idea de Democracia, la Democracia normativa, sirve, eso sí, para legitimar la Democracia real aunque la una no tenga nada que ver con la otra, pero absolutamente *nada*. La Democracia real no cumple, ni de lejos, *ni uno solo* de los principios de la Democracia normativa que al fin y al cabo es un modelo, si no totalmente asumible, por lo menos bastante razonable. Véase si no:

– reconocimiento de que los ciudadanos son la única y última instancia de donde emana la legitimidad política;

– separación tajante de los poderes como garantía contra la expansividad natural del Poder;

– delegación temporalmente limitada del poder, es decir, instancias de representación de los ciudadanos, porque bien sabemos que la Democracia directa estricta no es viable

en cuanto el tamaño de la colectividad supera un cierto umbral. La delegación, la representación se torna entonces inevitable y ni siquiera escapan de ello la CNT o las organizaciones específicas.

- pero, delegación donde una persona es un voto sin que diferencia alguna, de cultura, de riqueza, o de lo que sea, pueda vulnerar esta igualdad.

Estos principios definen, en parte, el Estado de Derecho y la Democracia normativa. Hay otros puntos que parecen bastante razonables, pero no vale la pena seguir enumerándolos porque claro, aquí ni siquiera se puede decir eso de que cualquier parecido con la realidad es fruto de la casualidad porque no hay parecido alguno, *ni siquiera por casualidad*. Se puede demostrar sin demasiado esfuerzo que la Democracia real vulnera *todos y cada uno* de los principios de la Democracia normativa o de la idea de la Democracia.

En palabras llanas, se nos hace tragar gato por liebre cuando se apela a la idea de Democracia, a la Democracia normativa, para vendernos la Democracia real, pero quizás ésa sea la función de *las ideas*: ¡dar gato por liebre!

Por supuesto, la Democracia normativa también morirá, también desaparecerá en algún momento dando paso a otro sistema normativo de regulación política, porque también ella está fechada y porque también ella constituye un ingenio de los hombres. Al igual que ocurre con la Democracia real, existe, por lo tanto, un *más allá* de la Democracia normativa, esto es indudable, pero tampoco en este caso nadie puede aventurarse a decir cómo será ese más allá...

Tanto la Democracia real, como la Democracia normativa, llevan su propia muerte inscrita en su ser a partir del momento mismo en que nacieron, pero no nos podemos despedir tan fácilmente de la Democracia, porque nos tocará disfrutarla/padecerla bastante tiempo aún.

Y, yo no sé lo que pensaréis, pero por mi parte estoy bastante harto de que siempre que arremetemos *contra* la Democracia tengamos que hacerlo, sobre todo en este país, con cierta precaución, tengamos que justificarnos de manera casi vergonzante como si tuviéramos que pedir perdón por no acatar el sistema democrático. Pues bien, me gustaría sugerir una estrategia bastante simplona para invertir los papeles, para que sean los defensores de la Democracia quienes tengan que justificarse. La estrategia es bien simple, cuando se nos pide que aceptemos el juego democrático, cuando se nos dice que debemos contribuir *constructivamente* al *mejoramiento*, a la *profundización* de la Democracia, tenemos que decir que *sí*, que estamos totalmente abiertos a jugar el juego de la Democracia, pero poniendo una única condición: que el juego al que se nos invita sea *efectivamente* el juego de la Democracia. Es la vieja astucia que consiste en poner una sola condición, pero una condición de *imposible cumplimiento*. Tranquilos, nunca tendremos que jugar al juego de la Democracia, sencillamente porque *la Democracia normativa es estrictamente incompatible con el sistema capitalista*.

Ahora bien, si se nos invita al juego del parchís, lo que todo el mundo entenderá es que pidamos un tablero de parchís y que no se nos dé, en su lugar, una baraja de cartas, porque no se puede jugar al parchís con el material y las reglas del póquer Por supuesto, sí que aceptamos jugar a la Democracia, al poder del pueblo, pero que se nos diga dónde está esa Democracia y no que se nos presente en su lugar una *demo acracia*, es decir, un sistema donde el pueblo no tiene ningún poder.

Como es tan evidente y tan fácil demostrar que el sistema político en el que vivimos no tiene absolutamente nada que ver con los principios normativos de la Democracia, los demócratas sólo disponen de dos salidas:

– o bien nos dicen sencillamente que lo que tenemos que aceptar es *el sistema actual*, porque sí, sin invocar para nada la palabra Democracia y está claro que será realmente muy difícil justificar esta invitación, simplemente porque este sistema es *inaceptable;*

– o bien se nos dice que la Democracia que tenemos es la única posible en este tipo de sociedad y que para poner en práctica la Democracia normativa habría, cuanto menos, que *transformar* muy considerablemente esta sociedad. Pero entonces lo que sí podemos exigir a los demócratas convencidos es que se transformen en rabiosos subversivos contra el sistema sociopolítico actual, puesto que es él quien impide que se aplique la carta democrática. Si se atreven a hacerlo nos brindamos incluso a echarles una mano en sus acometidas subversivas y podemos asegurarles que tan pronto como cambien la sociedad y traigan la Democracia jugaremos el juego democrático, pero no antes, claro, simplemente porque éste no existe, no porque no queramos jugarlo.

Lo que quiero decir es que lo más subversivo, hoy por hoy, consiste en mostrar *el abismo* que separa la Democracia real y la Democracia normativa, es mostrar que la Democracia real incumple sistemáticamente todas las promesas y todos los principios de la Democracia. Lo que preocupa a Corcuera es que se diga que no estamos en un Estado de Derecho, que se diga que no estamos en un sistema democrático, no le preocupa, en absoluto, que se cuestione el sistema en nombre de una alteridad radical. En otras palabras, hay que utilizar las lagunas, los huecos, la gran contradicción del propio discurso de la Democracia para hacer ver claramente, que *no hay Democracia*, y que, por lo tanto, quienes se llenan la boca con la palabra Democracia se limitan a soplar viento porque se llenan la boca con *nada*.

No quisiera concluir sin decir que buena parte de lo que he dicho se aplica *también*, claro está, al *Anarquismo*.

He dicho que la Democracia desaparecerá, porque es un ingenio humano y, como tal, está irremediablemente fechada. También el anarquismo es un ingenio humano, una producción humana, porque ¿de dónde sale, si no? Por lo tanto, *también desaparecerá* para dar paso a otro tipo de pensamiento. Los anarquistas deberíamos ser los primeros en ser plenamente conscientes de ello y en dejar de pensar que nuestros valores

son universales y eternos. ¡No!, son propios de una cultura, de una época, y son transitorios. Decir lo contrario es afirmar que ya se ha pensado lo *definitivo* y, con ello, lo que hacemos es, simplemente, matar al pensamiento, decir lo contrario es comportarse como los más *carcas* de los *carcas* aunque se reivindique el anarquismo.

He dicho que para enjuiciar la Democracia no nos podemos limitar a la contemplación de sus discursos, que hay que mirar hacia sus *prácticas reales*, que hay que mirar hacia la Democracia real. Con el anarquismo hay que hacer *lo mismo*. Está por una parte, el anarquismo normativo, el de los principios, el de la teoría y los libros y está, por otra parte, el anarquismo real, el que encontramos, por ejemplo, en el funcionamiento de las organizaciones anarquistas o filoanarquistas. Y ¿qué vemos hoy? luchas por el poder, anatemas, exclusiones, privilegios... El abismo entre el anarquismo normativo y el anarquismo real es eso mismo, *abismal*, tan abismal como el que separa la Democracia normativa y la Democracia real.

Tenemos que ser mínimamente consecuentes. Si pretendemos enjuiciar la Democracia en nombre de la inicua Democracia real, que es la única que existe en la práctica, ¿acaso no deberíamos hacer lo mismo con el anarquismo?

No vale aquí pedir que no se nos juzgue por nuestras prácticas reales, no vale decir que en esta sociedad no se dan las condiciones adecuadas, no vale decir *no miréis nuestras prácticas, mirad hacia nuestros principios*, hacia *la idea*: ¡verdad que es bonita! Todo esto no vale si no se lo dejamos hacer, *también,* a los demócratas y, por supuesto, *no queremos dejárselo hacer*.

¿Qué pretendo decir? Pues simplemente que si no somos tan duros, tan críticos, hacia nosotros mismos como lo somos con los demócratas, si utilizamos dos pesos y dos medidas, nos quedamos sin argumentos y, si nos quedamos sin argumentos contra la Democracia real lo que hacemos, en realidad, es fortalecerla, por eso mismo de que la criticamos sin argumentos, lo que viene a ser lo mismo que darle la razón.

Una última cosa y acabo. Hay un *más allá* de la Democracia real y hay un *más allá* de la Democracia normativa, aunque no podemos saber cómo será ese *más allá* simplemente porque pertenece al futuro. Pero también hay un *más allá* de la Democracia *en términos del presente,* del momento actual, ahora. Y este *más allá* sí que sabemos cómo es, aunque hay que buscarlo en el imaginario y en los actos de quienes se rebelan contra esta sociedad.

Lo que hay, *hoy,* más allá de la Democracia es la crítica radical, es la *subversión,* es la *resistencia* y es la *utopía*, esto es lo único que hay hoy *más allá de la Democracia*.

La increíble levedad del ser democrático

En otros tiempos bastaba con colgarle a alguien el sambenito de que no era *un buen cristiano*, o de que no era *un fiel súbdito del rey* para descalificarlo hasta la médula de los huesos, y algunas veces esto daba incluso derecho a romperle los huesos.

Hoy se consigue prácticamente el mismo efecto cuando se tacha a alguien de ser *antidemocrático*, o más simplemente de *no ser demócrata*. Terrible acusación que no deja más salida que la de intentar desvirtuarla alegando que el acusado es tanto o más democrático que el propio acusador.

Por supuesto, se nos concede el derecho a denunciar tales o cuales *perversiones* de la Democracia y a argumentar que tal o cual pretendida Democracia no es *auténticamente* democrática. Se nos dice incluso que conviene ser muy vigilantes con las expresiones concretas de la Democracia y que es bueno desplegar una actividad crítica, pero siempre que esa actividad se realice desde la plena asunción de los *valores democráticos* y que se centre sobre la distancia que media entre una concreción particular de los principios democráticos, por una parte, y esos mismos principios por otra parte.

Tremenda clausura impuesta al discurso crítico sobre la democracia que sólo puede enunciarse con la condición expresa de excluir de la crítica aquello mismo que informa lo que se trata de criticar. Esto es así porque resulta que en nuestra época la Democracia queda situada en un lugar muy cercano al que ocupan ciertos valores, reputados universales y absolutos, tales como *la justicia* o la *dignidad humana*. Está claro que podemos cuestionar algo que pretende ser *justo* alegando que no lo es en realidad, pero nuestra argumentación dejaría de ser aceptable si pretendiera fundamentarse sobre la *justificación* de la *injusticia*.

¿Qué es la Democracia y qué ha ocurrido con ella para que haya alcanzado semejante rango en el plano de los valores?

¿Qué es la Democracia? Existen, cuanto menos, dos maneras de afrontar esta pregunta. La primera consiste en recoger y analizar *los discursos* que sobre *Democracia* se han construido a lo largo de la historia, desde los tiempos de la antigua Grecia hasta nuestros días. Se trata de ver lo que se ha dicho sobre Democracia para alcanzar, de esta forma, una idea de lo que es. No me parece ésta una manera adecuada de conseguirlo porque presupone, entre otras cosas, la creencia en la constancia transhistórica de los significados, postura difícilmente asumible después de haber leído las obras de Nietzsche y de Foucault. En efecto, Democracia no es lo mismo en los textos griegos que Democracia en los escritos de Tocqueville, y ambos significados son, a su vez, distintos del que se expresa en las obras de nuestros modernos politicólogos cuando tratan de la Democracia. Pero hay más. Después de haber argumentado que para entender el Socialismo era preciso poner entre paréntesis los discursos sobre el Socialismo y analizar *las prácticas concretas* que acontecían en los países del *Socialismo real*, parece difícil no adoptar la misma actitud en relación con la cuestión de la Democracia.

La segunda manera de acceder a un entendimiento de lo que es la Democracia consiste simplemente en ir, tan directamente como nos sea posible –que nunca puede serlo del todo– a los *hechos mismos*. Se trata de analizar los funcionamientos concretos de las Democracias y considerar que la Democracia no es aquello que se dice en los discursos, no es una esencia que se plasmaría en formas más o menos logradas de existencia, sino que la Democracia no constituye algo distinto de *sus expresiones concretas*, y que son precisamente estas expresiones las que debemos tomar en cuenta para saber lo que es la Democracia. Y claro, nada mejor para ello que recurrir al caso que tenemos más cercano, es decir a la Democracia española. España constituye, sin duda alguna, una Democracia en el más pleno sentido de la palabra, y aunque sea cierto que cada país

democrático presenta sus peculiaridades y matices, tampoco deja de serlo que España forma parte de los países democráticos en el mismo sentido en que lo hacen Gran Bretaña, Francia o Estados Unidos.

¿Qué es lo que podemos observar mirando hacia nosotros mismos desde aquel momento en que nos constituimos como un sistema democrático?

En primer lugar, aparece claramente que todos, absolutamente todos, tanto el rey como el presidente del gobierno y el ciudadano de a pie, tanto el magnate de la industria como el más potente de los banqueros y el más mísero de los parados forzosos, estamos amparados y obligados por esa Carta Magna que es *la Constitución*. Severa limitación, sin duda, de los abusos del poder, de la arbitrariedad y del derecho del más fuerte. Es la Constitución lo que legitima todo nuestro sistema. ¿Pero de dónde proviene su propia legitimidad? ¿Proviene acaso de que es aceptada expresamente por la mayoría del pueblo español? *No del todo*.

Dejemos de lado el hecho de que no se nos dio la oportunidad, en su momento, de optar entre distintos modelos de Constitución. Dejemos de lado también el hecho de que los partidarios y los detractores de nuestra Constitución no tuvieron, ni de lejos, las mismas posibilidades de defender su punto de vista. Hechos sin duda preocupantes pero, aún olvidándolos, lo que sí queda claro es que sobre una población censada de 36,8 millones, sólo expresó su conformidad con la constitución un total de 15,7 millones, o sea, en torno de un 40%. La mayoría, es decir los 21 millones restantes no dieron su conformidad ya sea porque se abstuvieron, votaron en contra, o carecieron del derecho a pronunciarse. En realidad nuestra Constitución fue votada por *una minoría* del pueblo español. Quizás este respaldo minoritario sea suficiente, quizás el resultado de esta consulta sea *representativo* de la voluntad general, y no tengo reparos en dialogar con alguien que mantenga esta posición. Pero tampoco tengo el menor reparo en llamar *mentiroso* a quien afirme que la Constitución tiene su fuente de legitimidad in-

cuestionable en el hecho de que fue aceptada por la mayoría del pueblo al cual se aplica.

Pero, ¿qué ocurre si, en lugar de hablar del *pueblo español* nos limitamos a hablar del *cuerpo electoral*? Sin duda la Constitución fue refrendada por la mayoría de los electores (casi un 59%), pero esto aconteció en 1978. Si es cierto que la legitimidad de una Constitución descansa sobre una aceptación mayoritaria, entonces el mantenerla vigente sólo puede ser legítimo mientras siga gozando del apoyo mayoritario. Lo que ocurre es que los 15,7 millones de españoles que dieron un *sí* han pasado a constituir una minoría en el actual colegio electoral. Restando las defunciones y sumando los nuevos electores resulta que la mayoría del colegio electoral está constituido, actualmente, por quienes dijeron que *no*, se abstuvieron o no pudieron votar en 1978.

La pieza clave de nuestra Democracia no tiene otra legitimidad que la de haber sido democráticamente aceptada por la mayoría, y sin embargo resulta que ni la mayoría del pueblo, ni la mayoría del *actual* cuerpo electoral, le han otorgado su visto bueno.

La conclusión parece perfilarse con claridad. En una Democracia se pueden tomar decisiones tan trascendentales como las que consisten en definir el marco mismo en el que se basa todo el sistema, a partir de la voluntad manifestada por una minoría. En una Democracia se pueden tomar decisiones que serán de obligado cumplimiento por quienes no estaban autorizados a expresarse en el momento de tomarlas.

Cuidado. No estoy diciendo que esto esté bien o esté mal, ni que exista alguna alternativa mejor o que no exista. Lo único que estoy diciendo es que la democracia *es esto y no es otra cosa*, y que cualquiera que quiera defender la Democracia tiene que estar dispuesto a defender estos principios de funcionamiento en lugar de apelar a falacias como que la Constitución es de inexcusable acatamiento porque se corresponde con una voluntad mayoritariamente expresada.

Otra de las características de nuestra democracia es que cada cuatro años el pueblo –léase los electores– elige a sus representantes, y determina de esta forma quiénes van a gobernar y quiénes ejercerán su función política desde los bancos de la oposición. Cada cuatro años existe la posibilidad de sancionar a unos y a otros por el uso que hayan hecho de esta delegación de poder. ¿Pero qué es lo que ocurre *en la práctica*? ¿Cómo funciona realmente este principio de la Democracia Representativa? ¿Acaso constituye el Parlamento una fotografía más o menos nítida del estado en que se encuentra la opinión política de los electores –no digamos del pueblo– en el momento de la votación –no digamos al cabo de dos o tres años–? *No del todo.*

La mayoría de los electores no votaron al PSOE en las últimas elecciones (sólo un 39,5% de los electores), y sin embargo el PSOE gobierna para todos y en nombre de todos. Esto no constituye ninguna anomalía, lo más usual en nuestra Democracia es que el derecho a gobernar sea otorgado precisamente por una minoría. Pero aun así, ¿acaso gobierna realmente el PSOE? *No del todo.*

Por muy democrático que sea este partido todos sabemos que no solamente existen distintas corrientes en su seno –con lo cual la corriente mayoritaria es sólo una parte del PSOE– sino que existe además un núcleo dirigente y que por su dedicación, información, prestigio, etc. es ese núcleo el que *pesa* en las decisiones del PSOE. Pero es más, quienes tienen mandato de gobernar el Estado suelen dejar muy claro que su actuación debe estar libre de todo condicionamiento partidista, incluido el que pudiera provenir de su propio partido.

La conclusión parece perfilarse aquí también de forma bastante nítida. En una democracia es, siempre, una minoría del pueblo, y casi siempre una minoría del cuerpo electoral, quien decide qué partido político tendrá el peso suficiente para optar al gobierno del país. En una Democracia es una *exigua minoría,* dentro del partido minoritariamente apoyado por los electores, quien decide otorgar las riendas del gobierno a tales o cuales personas.

No digo que esto esté bien o esté mal, ni que exista un procedimiento mejor o que no exista. Lo único que vuelvo a decir es que la Democracia *es esto y no es otra cosa*, y que quien pretenda defender la Democracia debe estar dispuesto a defender este funcionamiento ultraminoritario en lugar de hablarnos de cosas tales como la *voluntad popular* o *el sentir mayoritario*.

Se puede entrar en debate con quien mantenga que el veredicto de las urnas constituye legitimación *suficiente* para gobernar, aun cuando ese veredicto exprese un sentir minoritario, pero no queda más remedio que llamar *mentiroso* a quien pretenda que una Democracia se gobierna en nombre de la mayoría. ¿La mayoría de la Cámara? Por supuesto. Pero no es a la Cámara a la que se gobierna sino a una población.

Tercera y última característica de nuestra Democracia –última para no cansar más al lector, ya que este sobrevuelo de los rasgos *interesantes* de la Democracia se haría inacabable–. Aunque la acción de gobierno no puede pretender ampararse en un sentir mayoritario, es cierto que queda constreñida en principio por las líneas directrices de un *programa* que se ha sometido al electorado. No vamos a hacer aquí un relato de las promesas electorales incumplidas, ni siquiera de los cambios radicales de posturas antes y después de una elección (véase el asunto de la OTAN). Admito perfectamente que un programa electoral no puede contemplar, ni anticipar, todas las vicisitudes de la coyuntura política a lo largo de una legislatura y que un gobierno debe tomar decisiones, a veces de suma importancia, al hilo de las circunstancias que se van presentando. En casos extremos se trata incluso de decisiones que toma una sola persona –el Presidente del gobierno– sopesando las alternativas en su fuero interno.

En nuestra Democracia se considera que estas decisiones son legítimas siempre que no se sitúen fuera del dispositivo democrático: no pueden vulnerar la Constitución, ni el marco jurídico, deben ser debatidas y refrendadas por el Parlamento, aunque sea a posteriori, no deben ocultar sus implicaciones,

etc. *Pero lo que no se exige, ni mucho menos, al gobernante, es que tome su decisión siguiendo la pauta que marcaría la mayoría de la población –o del cuerpo electoral– si se le consultase en ese momento*. Escuchamos con cierta frecuencia que el Gobierno debe tomar medidas *impopulares* –reconversión industrial, incremento de los impuestos, etc.–; obviamente, esto quiere decir que debe tomar medidas que serían *rechazadas* por la mayoría. Concretando más, todos sabemos que las decisiones sobre *la guerra del Golfo* se tomaron con total independencia de cuál fuese la opinión del pueblo español, y también sabemos que si se escuchara la opinión mayoritaria habría que haber restablecido la pena de muerte para ciertos delitos, etcétera.

Hay asuntos sobre los cuales los miembros de la sociedad democrática no están autorizados a decidir –por ejemplo, sobre la integración en la CEE, o sobre la estructura de las fuerzas policiales, etc.–; es el ámbito de *las no decisiones*. Pero además, existen otras cuestiones sobre las que los gobernantes toman decisiones con absoluta conciencia de que van *en contra* del sentir mayoritario. Y resulta que estas decisiones son plenamente legítimas desde la perspectiva democrática.

La conclusión se impone una vez más en toda su crudeza. La Democracia es, en muchos casos, el arte de gobernar *al margen* de lo que pueda opinar la gente, y en bastantes casos, *en contra* de lo que pudiera decidir la mayoría.

No digo, aquí tampoco, que esto esté bien o esté mal, ni que sea posible actuar de manera distinta. Pero claro, sigo diciendo que *es ésta, y no otra*, la forma de gobernar que define a una Democracia. Y quien quiera defender la Democracia debe defender esta forma de gobernar olvidándose de cualquier alusión al respeto del sentir mayoritario.

Se han establecido interesantes distinciones entre *Democracia formal* y *Democracia real*, o entre *Democracia representativa* y *Democracia participativa*. La nuestra, y la de todos los actuales países democráticos, es sin duda una Democracia formal de tipo representativo, con todo lo que esto conlleva. Lo

que sucede es que utilizamos la misma palabra –*Democracia*– y la misma expresión –*procedimientos democráticos*– para referirnos a cosas que son por completo distintas. La expresión *procedimientos democráticos* no tiene en absoluto el mismo significado cuando se refiere al contexto de una reunión de personas, o de una pequeña organización social, que cuando hace referencia al sistema político de un país, o a la gestión de una organización extensa. Creer que se puede recurrir al mismo vocablo para pensar esos dos tipos de realidades implica que consideramos que dos cosas pueden ser la misma aunque no tengan en común ningún mecanismo, ninguna práctica, ninguna función, es decir *nada*, salvo el nombre que les damos. Milagro creado por la magia del verbo. Sin embargo, para evitar confusiones interesadas, quizá convendría reservar la palabra *Democracia* para designar el tipo de sistema político que impera en España y en tantos otros países, y sería bueno recurrir a alguna otra palabra para indicar que una decisión se toma con la participación de todos los afectados y que se adopta buscando la unanimidad, o por lo menos respetando el sentir más generalizado.

Ciñéndonos al marco de los sistemas políticos, cabe recordar que la Democracia –la única que existe efectivamente, y por lo tanto la *verdadera* Democracia– ha sido calificada por los demócratas más lúcidos como *el peor de los sistemas posibles, exceptuando todos los demás*. Puede que esto sea efectivamente así, y desde luego prefiero por mi parte vivir en un país democrático que en cualquier otro régimen de los hoy existentes.

Pero veamos, si la Democracia consiste en que sea *siempre* una minoría quien decida por todos los demás (Constitución, Gobierno, decisiones *importantes* etc.), si esto constituye precisamente uno de sus principios de funcionamiento definitorios –y lo es, sin duda alguna, a la luz de las prácticas democráticas reales– entonces reclamo el derecho a decir con toda tranquilidad que *no soy demócrata*, que no me identifico con los procedimientos de la Democracia, y que no tengo el más mínimo deseo de defender sus principios. Aunque me opondré, por su-

puesto, a quienes ataquen la Democracia desde presupuestos aún más autoritarios que los que ésta representa, pero esto es otra cuestión.

Existen por supuesto más argumentos para cuestionar la Democracia. Por ejemplo, está claro que la estrategia del engaño y la práctica del doble discurso son consustanciales con la Democracia. Por una parte la Democracia sólo puede funcionar sobre la base de mecanismos de decisión *minoritarios*, pero al mismo tiempo necesita, de forma imperativa, proclamar hasta la saciedad que se fundamenta en el respeto al sentir general, o mayoritario, de una sociedad. Ante esta indisolubilidad de la pareja: *Democracia / engaño*, no queda más remedio que reivindicar el derecho a denunciar el discurso democrático desde unos valores que no pueden ser calificados de *democráticos*, puesto que no aceptan instituir el engaño como procedimiento legitimador.

¿Se puede ser antiautoritario, enemigo de las dictaduras, adversario de los totalitarismos, y declararse simultáneamente *antidemócrata*?

Pues claro. Basta con no caer en esa ingeniosa artimaña retórica que logra enmascarar las características definitorias de la Democracia y que consigue establecer como términos antónimos por excelencia las palabras *Dictadura* y *Democracia*.

¿Se puede criticar la Democracia a sabiendas de que no se es capaz de ofrecer alternativa alguna? Por supuesto. Y ésta es quizá la forma de que vaya surgiendo alguna alternativa que no sea democrática y que respete por lo tanto el derecho de la gente a no ser gobernados en contra de su voluntad y a no tener que comulgar, además, con ruedas de molino.

Y después de la muerte de dios..., ¿qué? Variaciones ingenuas a partir de Heidegger, la postmodernidad... y el cinismo

Heidegger, al igual que Nietzsche y que Foucault, es un pensador inquietante y molesto. Sobre todo para quienes se ubican ideológicamente en cualquiera de las múltiples variantes que constituyen lo que se ha venido llamando desde hace más de un siglo la Izquierda, tanto si es reformista como si es revolucionaria. La incomodidad que provocan estos tres pensadores es fácilmente comprensible aunque no deja de ser extrañamente *paradójica*. En efecto, una de las dimensiones que estructuran mayoritariamente la sensibilidad emancipatoria de la izquierda es una marcada desconfianza, por no decir un tajante rechazo, hacia las creencias religiosas en *seres trascendentes* y muy particularmente en la figura de un Dios todopoderoso. Parece por lo tanto que la izquierda debería acoger con jubilosa satisfacción el meticuloso y definitivo *asesinato de Dios* perpetrado por estos pensadores. Sin embargo, *es precisamente este asesinato el que no se les perdona* y lo que los convierte en pensadores sospechosos y molestos.

Estoy convencido de que la reflexión sobre esta reacción paradójica puede ayudar a entender mejor las características, y las limitaciones, del pensamiento de izquierdas, a la vez que puede aportar argumentos a favor de una *ruptura radical* con las ideologías emancipadoras que se fraguaron a lo largo del pasado siglo (marxismos y anarquismos esencialmente) y que siguen bloqueando hoy en día la elaboración de un nuevo paradigma ideológico más acorde con las actuales sensibilidades contestatarias.

La ideología contra la cual se rebelan Nietzsche, Heidegger y Foucault no es otra que *la ideología de la modernidad*, ideología que impregna todos las fibras de las sociedades occidentales (y de algunas otras), y que conforma por lo tanto nuestra propia forma de ser y de pensar. Esta ideología, configurada en

el siglo XVIII por los filósofos de la *ilustración*, enriquecida y consolidada durante los dos siglos siguientes y plenamente asumida por toda la Izquierda, es absolutamente indisociable de la lenta emergencia de la *Racionalidad Científica* a partir del siglo XVII. Es, por así decirlo, *la dimensión ideológica de la Razón Científica.*

En efecto, los pensadores de la ilustración, desbordantes de optimismo y de esperanza ante los logros de la Razón Científica dieron la espalda al oscurantismo místico, atacaron la sarta de supersticiones que aquejaban a la humanidad y emprendieron con energía la demolición sistemática del entramado en el que se basaba el anterior ejercicio del poder ideológico (y fáctico). *La Verdad* ya no podía emanar de la referencia *autorizada* a Dios, léase la institución religiosa, sino que era competencia del puro y simple ejercicio de *la Razón*. El discurso ideológico de la *ilustración* era muy claro: la Razón aseguraría el Progreso, conduciría hacia el Bien-Estar-Social, disiparía las tinieblas, acabaría paulatinamente con los misterios de la naturaleza, liberaría a los individuos de las falsas creencias que permiten subyugarlos, y destruiría finalmente la posibilidad misma de la arbitrariedad. La humanidad había encontrado por fin el instrumento adecuado para reconquistar el paraíso terrenal y poner punto final a la historia.

Podría parecer que, a través de este tipo de discurso, la ideología de la modernidad estuviera matando a Dios, pero lo que estaba haciendo en realidad no era sino limitarse a *secularizarlo*, reintroduciendo *el principio mismo de Dios* en el terreno de lo que es simplemente humano.

Para percatarnos de ello es preciso reflexionar un momento sobre uno los procedimientos que han utilizado las sociedades para asegurar su cohesión y evitar el permanente peligro de una disgregación interna producida por la confrontación directa, y a veces violenta, entre sus diversos componentes.

La forma general que han tomado esos procedimientos a lo largo de la historia ha consistido en postular la existencia de

un *metanivel* que trascendiera la *finitud* humana y en designar unos *mediadores* que tuvieran el privilegio de encarnar este metanivel o de dejarlo hablar por su propia boca. De esta forma nadie es juez y parte en los conflictos, sino que se pueden acatar en confianza los veredictos porque no emanan precisamente de un simple semejante, asimismo nadie se encuentra solo frente a las decisiones que debe tomar, puesto que dispone de indicaciones e informaciones que escapan a la mera subjetividad humana. No importa que, según las sociedades, el metanivel consista en una divinidad, en la tradición, en el conocimiento objetivo, o en la supuesta voluntad general, ni que sus mediadores sean clérigos, chamanes, venerables ancianos, expertos científicos o representantes del pueblo. Lo que importa es que exista una instancia *independiente* de la frágil y voluble existencia *simplemente humana*, y que sea por lo tanto absolutamente creíble. Es en este sentido en que se puede decir que todas las sociedades disponen de una *economía de la verdad* y articulan una *Retórica de la Verdad*. Pero para que una retórica de la verdad sea eficaz se requieren por lo menos cinco condiciones:

– *el exclusivismo*. Una retórica de la verdad debe ser totalmente *hegemónica* en el ámbito que le corresponde. En efecto, cualquier atisbo de pluralismo reintroduce la mera contingencia humana, facultando la posibilidad de optar entre diversas *verdades*. El metanivel desciende de esta forma hacía el simple nivel de la existencia humana;

– *el absolutismo*. Los criterios de la verdad no pueden ser *relativos* respecto de cualquier otra cosa, ni en el tiempo ni en el espacio. Si lo fuesen no estarían situados en un auténtico metanivel y perderían su credibilidad;

– *la suprahumanidad*. La verdad no puede resultar de la actividad humana. Los seres humanos sólo pueden *descubrirla*, *expresarla* o *traducirla* en sus propios términos. La verdad *es* la verdad con independencia de lo que los humanos podamos decir, creer o hacer, en relación con ella;

– *la legitimación ideológica*. Si una retórica de la verdad tuviera que imponerse mediante la fuerza perdería de inmediato todo sentido. La adhesión debe conseguirse y mantenerse a través de un continuado proceso de legitimación ideológica;

– *la producción de efectos de poder*. La razón de ser de una retórica de la verdad consiste en constreñir a las personas, arrancando su *sumisión consentida*. Cuando la extensión de las disidencias impide que una retórica de la verdad produzca esos efectos de poder, ésta deja de actuar como tal.

Es cierto que los pensadores de la ilustración ayudaron a desmantelar la *Retórica de la Verdad* basada en la figura de Dios, pero lo que nos ofrecieron en su lugar estaba basado en los *mismos principios*. En efecto, todas y cada una de las condiciones generales que acabamos de enumerar se encuentran reproducidas con absoluta exactitud en la retórica de la verdad basada en la Razón. Se nos dice que aunque la Razón sea una producción humana los criterios que la definen están situados en un metanivel que trasciende nítidamente la mera contingencia y variabilidad de la propia condición humana, y que las prácticas científicas constituyen hoy en día las *únicas* prácticas sociales que están socialmente legitimadas para producir la verdad acerca de cómo es el mundo en el que vivimos. Se nos enseña que todas las producciones culturales humanas son cambiantes y relativas a la época a la que pertenecen pero, se añade..., *salvo la propia Razón Científica*. Se declara que debemos dudar de todo..., salvo del carácter absoluto, fijo, ahistórico, de los criterios de la cientificidad. Y se concluye que para acceder al conocimiento válido es preciso arrinconar todo elemento social o histórico que pueda condicionarlo y suprimir toda huella de subjetividad que pueda distorsionarlo, así como todas las características, simplemente humanas, de quienes formulan ese conocimiento.

La retórica de la verdad científica es sin duda una de las retóricas de la verdad más potentes que jamás se hayan conce-

bido y los ideólogos de la Razón Científica han conseguido hacernos creer que, dichosos nosotros los contemporáneos de la modernidad, tenemos el privilegio de disponer por fin de *la Verdadera Retórica de la verdad*.

Los ideólogos de la ilustración mataron a Dios pero, tranquilos, no pasa nada porque lo resucitaron inmediatamente bajo la forma de unos principios absolutos, trascendentes, suprahumanos, ahistóricos, incuestionables que radican en la propia Razón y que surten *los mismos efectos*. Si algo es *realmente* científico, realmente objetivo, ya no queda lugar para el debate entre seres humanos, sólo queda la *sumisión* ante la fuerza de las pruebas.

Anunciando la era de la postmodernidad, la gran aportación de Nietzsche, Heidegger y Foucault consiste precisamente en denunciar el juego de manos que se encuentra en el origen mismo de la ideología de la modernidad y mediante el cual se hace salir públicamente a Dios por la puerta principal, al mismo tiempo que se abre la ventana para que pueda volver a entrar sigilosamente en la habitación. Pero la denuncia no basta. Estos pensadores van más lejos y no dudan en cerrar la ventana dejando a Dios definitivamente en la calle con todas las consecuencias que esto comporta. Una de las más importantes es que no nos queda otro remedio que asumir plenamente *la inexistencia de cualquier metanivel que trascienda la simple existencia humana*. No hay ningún principio absoluto, no hay ningún criterio que tenga una fundamentación firme y definitiva; los seres humanos no pueden ampararse en *nada* que no provenga de sus propias producciones. Esto significa que nuestra época no goza de ninguna *inmunidad histórica*, que no tiene ningún privilegio respecto de las épocas anteriores, y que lo que hoy damos por sentado, por evidente, por incuestionable, aparecerá ante los ojos de nuestros descendientes más o menos remotos como algo tan relativo y tan ligado con las peculiaridades de nuestros tiempos como nos puedan parecer a nosotros los firmes principios que regían las creencias de nuestros remotos antepasados.

Nietzsche, Heidegger y Foucault nos enseñan que en la medida en que toda *Retórica de la Verdad* presupone necesariamente el carácter absoluto invariable y trascendente de los criterios que la inspiran, es preciso *deconstruir* todas y cada una de las retóricas de la verdad para poner de manifiesto la falsedad de esos supuestos y el carácter puramente contingente e histórico de esos criterios. La tarea no es fácil porque quienes la emprenden están inmersos ellos mismos en las evidencias de su propia época. Pero esta operación es tanto más imprescindible cuanto que, no sólo contribuye a deslegitimar cualquier pretensión de ubicar la verdad fuera de las frágiles decisiones simplemente humanas, sino que también revela, y con ello debilita, los efectos de poder producidos por esas retóricas.

La izquierda está dispuesta a aceptar algunas de las consecuencias producidas por la *des-secularización de Dios* pero otras la horrorizan literalmente. Entre las primeras está por ejemplo el hecho de que si no hay verdades absolutas tampoco queda lugar para las intolerancias, puesto que ningún punto de vista dispone de justificación última para ser impuesto sobre los demás. También está el hecho de que todo pasa a ser cuestionable y abierto al examen crítico, puesto que todo está fundamentado en última instancia sobre criterios simplemente humanos, es decir criterios circunstanciales y cambiantes.

Entre las consecuencias que le producen escalofríos está en primer lugar el hecho de que los propios criterios de la Razón Científica y el concepto de *Objetividad* se tornan problemáticos. No hay para menos, pues, en la medida en que la Izquierda ha depositado su confianza en la Razón Científica como arma para combatir el oscurantismo y la arbitrariedad, se entiende perfectamente que manifieste los más fuertes recelos ante cualquier planteamiento que cuestione la contundencia de esa arma. No voy a entrar aquí en los pormenores de esta cuestión, pero sí quiero señalar, de paso, que el desmantelamiento de la *retórica de la verdad científica* y el abandono del *mito de la objetividad* no nos deja, ni mucho menos, huérfanos de todo criterio para optar entre las afirmaciones que se hacen acerca de la realidad. Simplemente se *re-humanizan* esos criterios in-

sertándolos en el inseguro plano de las deliberaciones humanas. El único plano que nos queda cuando de verdad se ha expulsado a Dios.

En segundo lugar, lo que resulta inadmisible para la izquierda es que si se mata *realmente* a Dios, todo parece *estar permitido*, incluso en el plano de la ética y de los valores. En efecto, si todo es relativo, si nada puede fundamentarse en otra cosa que en las decisiones humanas, y si ningún criterio está inmunizado contra la variabilidad histórica, parece claro que ni la solidaridad, ni la justicia, ni la dignidad humana, ni la igualdad, ni la libertad pueden ser presentados como valores que *deben* primar sobre sus contrarios. Si la única brújula que nos queda es nuestro propio interés y la satisfacción de nuestros apetitos entonces el compromiso ideológico carece de sentido y *el cinismo* parece constituir la única opción razonable. Se abre así el camino a la barbarie y a la irracionalidad, ya que podemos elegir entre la crueldad y el amor sin otra preocupación que la de hacer lo que más nos apetece. En otras palabras, si los valores de la Izquierda no son ni más ni menos válidos que los valores opuestos, si se trata de construcciones históricas tan circunstanciales como las construcciones opuestas, si no hay un criterio firme y trascendente que los fundamente como superiores y *objetivamente preferibles* a otros valores, *cualquier postura pasa a ser tan legítima como cualquier otra* y el discurso de la izquierda pierde toda su fuerza para suscitar adhesiones y motivar las luchas en contra de las injusticias sociales.

De hecho podemos constatar actualmente cómo van perdiendo su capacidad de seducción los grandes discursos normativos y cómo va prosperando la desconfianza hacia quienes hablan en nombre de grandes principios. Pero carece de sentido pensar que el ataque de Nietzsche, Heidegger y Foucault contra toda fundamentación trascendente no deja sitio más que para el cinismo y la desimplicación social.

El hecho de llevar a cabo una operación de demolición de las retóricas de la verdad y de denunciar la simple transmutación de Dios en una serie de principios trascendentes, no abre

las puertas al *todo está permitido*, ni al *todo vale por igual*. Se trata simplemente de resituar la cuestión de los valores en el ámbito de la *deliberación humana*, recordando siempre que las mayores atrocidades no han surgido nunca de un ataque a la Verdad, sino que se han cometido precisamente en nombre de una u otra retórica de la verdad.

No hay pues negación de los criterios éticos sino reconocimiento de que no hay otra fundamentación para esos criterios más que la que les proporciona las opciones simplemente humanas. Todos sabemos de lo que es placentero, agradable, bueno, y también de lo que no lo es, porque lo experimentamos a diario en nuestra propia carne. Todos tenemos por lo tanto un concepto de lo que es deseable para nosotros mismos y para nuestros semejantes. Pero no hay ningún principio trascendente que nos permita decir que lo que *sabemos* que es *bueno* debe guiar nuestra conducta. Se trata de una decisión que es plenamente nuestra y no hay forma de asegurar que una opción sea mejor que otra recurriendo a ningún criterio externo.

Pero, cuidado, eso mismo vale para cualquier opción que se nos quiera imponer o para cualquier situación que se nos quiera hacer aceptar. La ausencia de fundamentos últimos *no sufre excepciones* y es precisamente esta ausencia la que nos brinda la posibilidad de decidir por nosotros mismos. No es que la barbarie nazi, o las actividades de los explotadores, o el *apartheid* puedan ser condenadas en nombre de algún criterio objetivo, absoluto y firme, pero quienes decidimos no aceptarlas estamos legitimados a construir todos los mecanismos sociales que nos permitan defendernos de ellas y acabar con ellas. ¿En nombre de qué? Pues simplemente en nombre de lo que como colectivo de seres sociales hemos *decidido*, hoy por hoy, que era mejor o peor, y sólo en nombre de eso.

Esto significa que una comunidad humana puede establecer obligaciones y sanciones, establecer lo que es deseable y lo que es intolerable, pero lo que NO se puede hacer después de Nietzsche, Heidegger y Foucault es exigir el acatamiento de las obligaciones y aplicar las sanciones *en nombre* de ningún prin-

cipio trascendente. Para fundamentar las obligaciones y las sanciones no se puede apelar a otra cosa más que a las propias *decisiones* de la comunidad, la responsabilidad es *exclusivamente* suya y no puede escudarse tras ningún principio que vaya más allá de ella misma.

Las consecuencias son claras. Toda decisión propiamente humana es argumentable y discutible, puesto que no puede ampararse en nada que sea más firme que el suelo simplemente humano de la que surge, y cuando no existe ningún metanivel al que remitirse para legitimar las decisiones que se toman y el poder que se ejerce, entonces éstos aparecen como lo que son, pura conveniencia humana, y, con esto empiezan a ser posibles las resistencias y las disidencias.

El asesinato de Dios perpetrado por Nietzsche, Heidegger y Foucault vuelve a situar la cuestión de los valores en manos de la simple contingencia humana, mal que le pese a la Izquierda marxista o anarquista, y con ello, lejos de dejar rienda suelta al cinismo, se fragilizan tremendamente todas las manifestaciones del Poder.

TODA LA VERDAD SOBRE EL RELATIVISMO AUTÉNTICO

Como partidario del relativismo he elegido un título que sólo un antirelativista podría asumir; mi objetivo, claro, es *provocar...*, pero no únicamente. Todos los términos utilizados en el título, incluidos adverbios y artículos, remiten directamente a alguno de los problemas que suscita el relativismo.

Para empezar, ¿es legítimo decir *el* relativismo? Probablemente no, ya que el significado del término cambia según sus ámbitos de utilización, y habría que diferenciar, por ejemplo, entre el relativismo cultural, el relativismo epistemológico y el relativismo ético, entre otros. Además hay una variedad de posturas que van desde el relativismo *light* o casi-relativismo, hasta el relativismo *radical* (lo que no quiere decir absoluto). Resulta pues delicado hablar del relativismo en general, y, efectivamente, se podría reprochar a un relativista utilizar el artículo definido *el* para hablar, de hecho, de los diversos relativismos.

Peor aún, se podría reprochar al relativista el hablar *tout court* o el escribir cualquier texto, ya que, inevitablemente, la mayor parte de sus enunciados absolutizan, universalizan o totalizan. En efecto, ¿cómo hablar sin recurrir a términos como, por ejemplo, *siempre*, *todo*, *el, ningún*, *verdadero, necesariamente*? ¿Cómo hablar sin negar o afirmar alguna cosa?

Es *la forma misma* de nuestro lenguaje la que implica estos extremos, y este tipo de reproches que obligaría al relativista al silencio más estricto para no caer en una contradicción permanente, no pasa de ser una argucia formal como las que utilizan ciertos abogados para eludir el fondo de un asunto. No le prestaré atención, ya que lo que realmente importa es instaurar un debate sobre el contenido sin hacer caso de las argucias formales. Me atreveré incluso a hablar del relativismo en general ya que, a fin de cuentas, todos los relativismos comparten al menos dos presupuestos fundamentales:

– el rechazo de toda referencia a la *Verdad* en el sentido fuerte del término;

– el rechazo de toda proposición que pretenda encerrar un valor *Universal*, es decir, que se presente como supra-histórica y supra-cultural.

Lo que dicen los relativistas es, de hecho, extremadamente simple y perfectamente razonable. En primer lugar, afirman que no tenemos ningún medio de juzgar la Verdad de lo que sea, fuera de *nuestros propios criterios,* y que esos criterios por el mismo hecho de ser *nuestros* se encuentran inevitablemente *situados* en una época, en una cultura, en un conjunto de conocimientos y de prácticas *particulares*. Son por tanto *relativos* a esa *situación* y cambian con ella. Estar en desacuerdo con esta afirmación conduce a aceptar lo que se llama *el punto de vista de Dios*, es decir, creer que los criterios de la Verdad son *atemporales y absolutos*, situados por encima de unas prácticas que, al ser simplemente humanas, son entonces *necesariamente* contingentes y variables.

Diciéndolo brutalmente, o bien se es relativista o bien se es *teísta* bajo una forma u otra.

Es importante entender que la creencia en la Verdad implica *inevitablemente* la afirmación de un punto de vista absoluto y trascendente, ya que si la Verdad fuese *relativa* a algo, nunca sería *del todo* verdadera y no sería entonces, *stricto senso, la* Verdad. La Verdad lo es *totalmente* o no es verdad.

Si se admite que los criterios de Verdad son producidos por los seres humanos (¿por quién si no?) habrá que admitir, del mismo modo, que son también culturales, históricos, sociales y contingentes como lo son todas las producciones humanas; la Verdad deja entonces de ser una cosa que no depende de unas circunstancias particulares, y tan pronto como se vuelve sensible a ciertas circunstancias, pierde *ipso facto* su carácter de Verdad. Como bien lo han entendido los no-relativistas, la única manera de preservarla consiste en situarla por encima y más

allá de la variabilidad humana, en un metanivel, metahumano, es decir, en definitiva sobre el plano que ocupa Dios o *sus múltiples equivalencias*.

En segundo lugar, los relativistas afirman que todas las proposiciones que hablan del *conjunto* de los seres humanos son, o bien triviales, como decir por ejemplo que respiran, o bien están marcadas inevitablemente por su lugar de enunciación y son por tanto parciales, ya que se enuncian a partir de unas categorías de pensamiento que son específicas de una cultura dada, es decir propias de un *subconjunto* particular de seres humanos. Nada sirve para *el conjunto* de los seres humanos a menos que se postule la existencia de una *naturaleza humana* invariable y universal. Diciéndolo aquí nuevamente de una forma brutal, o bien se es relativista o bien se participa de presupuestos *esencialistas* que reducen la existencia, incluida la humana, a la simple manifestación de una naturaleza dada *de una vez para siempre*.

Por supuesto, estas consideraciones acerca de las proposiciones relativas al conjunto de los seres humanos valen también para otras proposiciones de carácter universal, como, por ejemplo, las que se formulan en relación con los *valores* o con las *prácticas*.

En definitiva, mientras el relativismo pone el acento sobre el ser humano, considerado en tanto que ser social, y hace de él la medida de *todas las cosas que éste produce*, incluido él mismo, el antirrelativismo pone el acento en aquello que supera precisamente al ser humano en tanto que ser social, o bien porque se sitúa en un plano trascendente (si la Verdad no es relativa a las prácticas humanas, debe situarse en *otro lugar*, por encima de ellas), o bien porque constituye al ser humano de una vez para siempre (eso es lo que implica la referencia a la *naturaleza humana*). El antirrelativismo *des socializa* simultáneamente a la verdad y a su enunciador, y esto no debería sorprendernos, ya que *nada* de lo que es social puede ser absoluto.

Entre estas dos posiciones claramente divergentes parece que se podría establecer un debate racional, y sin embargo es

fácil constatar que este debate se ha visto bloqueado, históricamente, por la extraordinaria hostilidad manifestada hacia el relativismo y por el ostracismo del que ha sido objeto... *Vade retro Satanás* ha sido desde siempre el *leitmotiv* antirrelativista.

Esta hostilidad se entiende perfectamente cuando proviene de presupuestos religiosos; en efecto, la creencia teísta exige el absoluto por razones evidentes. La fe puede conocer instantes de duda y tambalearse por momentos, pero no es plenamente ella misma sino en la certidumbre absoluta. Si se tiene fe, Dios existe *verdaderamente,* y existe para todos desde siempre y para siempre, incluso para quienes lo niegan. El relativista es visto, por lo tanto, como un abominable *descreído,* ya que cuestiona por principio todos los universales.

Esta hostilidad se entiende igualmente cuando proviene de presupuestos cientistas. En efecto, la creencia en las capacidades veridictivas (decir lo verdadero) de la Ciencia, exige también lo absoluto por razones tan evidentes como en el caso anterior. Se admite, por supuesto, que los contenidos del conocimiento científico son evolutivos y cambiantes (el famoso *progreso* del conocimiento) pero la *Razón Científica,* considerada en sí misma, transciende necesariamente los cambios socio-históricos y se instala en lo absoluto. El relativista es visto, por lo tanto, como un peligroso *oscurantista,* ya que cuestiona la universalidad de la Razón científica.

Cuando esta hostilidad resulta más difícil de entender es cuando proviene de ciertos presupuestos ideológicos, tales como los de los propios anarquistas. En efecto, el anarquismo debería ser el primero en reconocer el carácter relativo de sus propios fundamentos y en saber que, al no estar basado en ningún absoluto, también él es plenamente transitorio y perecedero. El anarquismo sabe en principio que no está en posesión de ninguna Verdad. Su hostilidad, bastante frecuente, hacia el relativismo resulta pues sorprendente, a menos que se asocie, hipotéticamente, lo esencial del pensamiento anarquista con unas condiciones sociohistóricas que hacen de él *uno más* de los numerosos brotes de la Modernidad, y una de las múltiples

manifestaciones de la ideología de las Luces. Si esta hipótesis fuese cierta, el anarquismo sería pasible de muchas de las críticas que se pueden dirigir a las implicaciones totalitarias de la Modernidad..., pero esto es otro asunto.

Digamos de paso que resulta bastante curioso que se acuse al relativismo de abrir las puertas a la barbarie, a la arbitrariedad y a la razón del más fuerte, ya que la historia nos demuestra que las mayores atrocidades se han cometido, precisamente, *en nombre de la Verdad y de los valores Universales*. Pero como es cierto que el relativismo suscita semejantes temores los tomaremos en consideración aun cuando nos parezca que se debería interrogar, más bien, las manifestaciones liberticidas del antirrelativismo, tan profusamente prodigadas a lo largo de la historia.

Por ejemplo, se dice que el rechazo relativista a la Verdad conduce a no poder mantener, con todas sus implicaciones políticas, enunciados tan irrefutables como que *los campos de exterminio nazi han existido realmente*. Si nada es verdadero, entonces, todo está permitido, incluso negar la evidencia. Pero esto no es así. En efecto, ningún relativista cuestiona el valor *pragmático* del concepto de verdad, si lo hiciera dejaría de existir instantes después, porque para sobrevivir es necesario creer en la verdad de un amplio conjunto de enunciados tales como: *beber un vaso de ácido sulfúrico tiene graves consecuencias*. La verdad de enunciados similares no se cuestiona, sólo se precisa que esta verdad remite a nuestras propias características, a nuestras propias prácticas, a nuestras propias convenciones, y a *nada más* que pueda trascender nuestra *finitud humana*. Lo que es verdad sólo lo es *en función de nosotros* y *para nosotros,* no tiene otro fundamento.

Pero, si el relativista no cuestiona el valor pragmático de la Verdad, entonces, ¿dónde está la diferencia?, ¿no estará haciendo el ridículo al esforzarse tanto por *desmantelar el concepto de verdad* a nivel teórico, si luego sigue utilizándolo en el plano práctico a semejanza de un no-relativista? Pienso que no. Sería como decir que no hay diferencia entre un ateo

y un creyente porque ambos sufren cuando pierden un ser querido.

El hecho de renunciar a cualquier fundamentación última de la verdad tiene al menos dos consecuencias importantes que generan una diferencia notable entre un relativista y un no relativista:

En primer lugar sabiendo que aquello que llamamos *verdad* es relativo a nuestras prácticas, a nuestras convenciones y a nuestras características, el relativista se ve abocado a examinar estos condicionantes para saber cómo han llegado a construir nuestras presentes verdades. Este examen no es nada *inofensivo,* ya que puede conducir a cuestionar buen número de dichas verdades y a comprender eventualmente por qué alguna de ellas se imponen a nosotros mismos con tanta fuerza. Si las verdades que asumimos como tales coaccionan y modulan nuestro pensamiento, parece que para poder pensar de manera distinta es preciso detenernos sobre lo que nos hace pensar como pensamos hoy. En este sentido, es innegable que la opción relativista tiene implicaciones críticas, potencialmente transformadoras de nuestra situación presente.

En segundo lugar, sabiendo que no puede fundamentar la verdad en nada distinto a nosotros mismos, el relativista se ve obligado a desarrollar incesantemente los argumentos que sostienen cada una de sus afirmaciones, ya que es únicamente en la fuerza de sus argumentos donde radica la aceptabilidad de sus afirmaciones. Nada es verdadero en sí, todo lo que damos por verdadero lo es porque *lo instituimos como tal.* Esto nos obliga a hacer el esfuerzo de instituirlo tan sólidamente como nos sea posible en lugar de invocar simplemente las evidencias. Esta imperiosa necesidad de *argumentar* conduce con frecuencia a tomar conciencia de la fragilidad de aquello que consideramos verdadero y a modificar en consecuencia nuestros presupuestos. Con ello, el relativista se sitúa, más que nadie, en el peligroso trance de tener que renunciar a lo que tiene por verdadero, pero ¿no es mejor esto que encerrarse obstinadamente dentro de verdades inquebrantables? Lo cierto es que el relati-

vista nunca podrá hacer gala de la hermosa seguridad que acompaña las afirmaciones no relativistas. Se impone un cambio de tono que, junto con la certidumbre absoluta, elimina también la arrogancia.

Otro de los temores que suscita el relativismo es que la disolución de todo criterio absoluto para fundamentar la verdad conduzca a la arbitrariedad en la elección de las verdades y sólo deje lugar a las relaciones de fuerza para decidir en última instancia quién tiene razón y quién no. Si la verdad es relativa parece que estemos autorizados a decidir arbitrariamente lo que es verdadero o falso, y a recurrir a la fuerza para que los otros adopten nuestro criterio. Esto no es del todo así porque *convencional* nunca ha significado *arbitrario*: el hecho de que la verdad dependa de nuestras convenciones no significa que podamos adoptar esta o aquella convención a nuestro antojo. No puedo decidir que beber un vaso de ácido sulfúrico es inocuo, del mismo modo que no puedo decidir que los campos de exterminio no han existido. Devolver la verdad a nuestras prácticas, a nuestras convenciones y a nuestras características, no significa devolverla a nuestro libre arbitrio. Nuestras prácticas y nuestras convenciones están constreñidas por nuestras características y por nuestra historia, están, como se dice en lingüística, *motivadas*.

Como somos plenamente seres *sociales* no podemos *generar sentido* más que en el seno de convenciones y de prácticas compartidas con nuestros semejantes en el seno de una determinada cultura. Sin este espacio común la comunicación resulta imposible, como imposible resultaría debatir con un relativista que alteraría constantemente las convenciones según su buen capricho. Sería literalmente *incomprensible* incluso para sí mismo. De la misma manera que no se puede jugar al ajedrez sin definir cierto número de reglas válidas para todos los jugadores, tampoco se puede comunicar ni intercambiar si no es en el marco de un *juego de reglas* que constriñe la aceptabilidad de los enunciados, impidiendo así la arbitrariedad. El hecho de admitir, como lo hace el relativista, que estas reglas son puramente convencionales no nos exime de seguirlas si pretende-

mos jugar, es decir, en este caso, dialogar y dar sentido, y esto elimina la arbitrariedad. Afirmar, por ejemplo, que los campos de exterminio no han existido, simplemente porque *preferimos* dar crédito a otra versión, es excluirse de todo debate, porque para participar en el juego de la comunicación no sólo será preciso *aportar argumentos*, sino que habrá que comprometerse además con esas reglas de la argumentación que nos indican cuándo es sensato seguir manteniendo un argumento, y cuándo resulta insostenible. El relativismo no abre la puerta a la arbitrariedad sino que cierra simplemente el paso a los argumentos de autoridad y exige que todo aquello que se afirma, incluido, claro está, la existencia de los campos de exterminio, deba argumentarse en el marco de unas convenciones formuladas tan explícitamente como sea posible.

El tema de la fuerza como último recurso es mucho más delicado porque parece que, una vez abandonada la creencia en la verdad, el recurso a la fuerza sea lo único que nos queda, *en última instancia* para hacer aceptar un punto de vista. Quizá, pero, ¿dónde está la diferencia real con las prácticas del no-relativista? Cuando nos vemos conducidos a aceptar un punto de vista en nombre de la verdad que lo sostiene, no hacemos otra cosa que doblegarnos ante el conjunto de relaciones de fuerza que han instituido ese punto de vista como incontestablemente *Verdadero*, y son también ciertas relaciones de fuerza las que articulan las sanciones aplicadas a las eventuales disidencias respecto de las verdades establecidas. Está claro que la invocación de la verdad consigue enmascarar la intervención humana en la obtención de una conformidad que parece obedecer tan sólo a la *naturaleza de las cosas y a la fuerza de la Razón*. Pero basta con rascar un poco para que aparezca la mano de hierro debajo del guante de terciopelo: tras cualquier verdad siempre hay unos seres humanos concretos y particulares que la instituyen como tal. Es preciso reconocer que el relativista no dispone más que del recurso a la fuerza para defender *en última instancia* sus propias opciones, pero en esto no se distingue de un no-relativista más que por el hecho de *explicitar* claramente que esto es efectivamente así, en lugar de disimularlo tras la apelación a la verdad.

Un tercer temor que se manifiesta hacia el relativismo es que, al negar el carácter absoluto de los valores y al rechazar la universalidad de los presupuestos éticos, parece desembocar en la indiferencia moral y en la inhibición frente a los privilegios y a las injusticias. En efecto, si los valores son relativos, parece que nada nos permita decidir entre ellos, excepto las preferencias puramente personales. Todo vale, promover la libertad o defender la esclavitud se convierten en opciones equivalentes y en un mero asunto de inclinación personal. Por otro lado, si las diferencias entre los seres humanos no pueden ser juzgadas a partir de principios universales, si lo que resulta ser bueno para unos puede no serlo para otros, parece que nos encontremos desarmados para exigir, por ejemplo, que la dignidad de la persona sea respetada en todas las culturas y en todas las situaciones.

Estas conclusiones parecen lógicas, pero invirtamos los términos del planteamiento. Si los valores son absolutos y no dependen de nosotros, no tenemos otra opción que asumirlos o apartarnos de ellos. Asumirlos significa simplemente aceptar un orden de valores que, al no emanar de nuestras decisiones, tan sólo contempla nuestra eventual adhesión. Los valores se mantienen, por así decirlo, *por sí mismos*, independientemente de que los defendamos o no. Además, el hecho de que adhiramos a ellos o no, no cambia nada en cuanto a su *existencia* y a su fuerza apremiante para cualquier *ser moral*. Al contrario, si consideramos que los valores son relativos a nosotros mismos y producidos por nosotros, entonces *sólo se sostienen por la actividad que desarrollemos, mediante la argumentación y la acción, para defenderlos.*

Es cierto que el relativista no se siente empujado por ninguna *necesidad* en la elección de sus compromisos normativos, ningún principio trascendente debe ser respetado de manera imperativa, simplemente porque no hay tales principios trascendentes. Pero si se compromete con una opción normativa no tiene otra elección que la de defenderla con todo el vigor posible, porque sabe que *la legitimidad de esta opción sólo reposa sobre su capacidad para argumentarla*. Esto se sitúa

muy lejos de una supuesta indiferencia moral. Pero, ¿qué pasa si el relativista decide no comprometerse? Simplemente que no se diferenciará en esto de lo que hace un gran número de personas muy alejadas del relativismo..., y por supuesto no seré yo quien defienda la idea de que hay que *obligarlos a asumir un compromiso...*

Por lo que se refiere a la inhibición frente a los privilegios y a la injusticia, la línea argumentativa es del mismo orden. Por supuesto, ningún imperativo moral absoluto nos obliga de modo alguno a luchar contra los privilegios y las injusticias. Luchar contra ello es consecuencia de una decisión que se toma o no se toma, influido, sin duda, por las circunstancias. Un relativista puede tomar esta decisión o no tomarla, al igual que un no-relativista, pero si la toma no podrá buscar aliento en la idea de que está obrando en la dirección del *Bien* y de la *Verdad,* ya que su lucha quedaría supuestamente amparada en la aceptación de ciertos principios universales. Se limitará a decir que esta lucha constituye *su* opción particular y tratará de argumentar la defensa de esta opción sin apelar a *nada* que la trascienda.

En resumen, el temor que suscita el relativismo nos lleva a pensar en los temores que *la muerte de Dios* suscitaba en la gente de bien hace unas décadas: *Si Dios ha muerto, todo está permitido, la ley de la selva se instaurará, el hombre se convertirá en un lobo para el hombre,* y otras sandeces de este género. Sabemos que era precisamente *la idea de Dios* la que recubría de hecho el despliegue enmascarado de la ley de la selva, y que el abandono de esta idea no abría sobre ningún *precipicio ético,* bien al contrario. La muerte de la Verdad y el adiós a los principios Universales no conducen hacia catástrofes éticas, como tampoco lo hacía la muerte de Dios, y ya va siendo hora de interrogarse acerca de las múltiples leyes de la selva que se ocultan tranquilamente tras la reivindicación de estos grandes principios, al igual que se ocultaban tras el debido respeto a la Divinidad.

Espoleadas, sin duda, por estos temores, otras críticas han sido dirigidas al relativismo, en un plano más formalista, orien-

tadas sobre todo a poner de manifiesto su supuesto carácter *autocontradictorio*. En efecto, al afirmar que todo es relativo, el relativista se encontraría ante el dilema de decir, o bien que no hay que tomarse en serio sus propias afirmaciones, o bien que éstas son falsas puesto que son, ellas mismas, relativas. Si nada es verdadero tampoco es verdadero que nada sea verdadero. De hecho es bastante fácil mostrar que la supuesta autocontradicción desaparece en cuanto se deja de jugar al juego establecido por los no-relativistas. En efecto, éstos utilizan el criterio que está en discusión, es decir la Verdad, como argumento para dirimir precisamente la discusión sobre la Verdad.

Es evidente que si se exige al relativista que se pronuncie en términos de la verdad de sus afirmaciones, no podrá evitar caer en la contradicción, puesto que es precisamente *ese mismo criterio* el que pone en tela de juicio. No se puede preguntar a quien rechaza el concepto de Verdad si lo que dice es verdadero o falso, preguntémosle más bien que razones tiene para creer que su posición es mejor que otra, o cuáles son sus argumentos para considerar que es más convincente que otras posturas. El relativista no se volverá autocontradictorio más que si reivindica para sí mismo lo que niega a los demás, es decir, la verdad de su propia posición. Pero entonces, no solamente se vuelve autocontradictorio, sino también antirrelativista... Un relativista consecuente no puede sino aplicar a sus propios enunciados lo que afirma de todo enunciado y es entonces relativista *también* en relación con el propio relativismo.

Dicho con otras palabras, el relativista consecuente traza *un bucle recursivo* que cierra el relativismo sobre sí mismo. Algunos de mis amigos me han señalado que lejos de relativizar el relativismo, esta operación lo absolutiza todavía más puesto que generaliza el alcance del relativismo: *todo es relativo, incluso el propio relativismo,* abriéndose así una reflexividad tendente al infinito. Quizá, pero resistirse a cerrar el bucle del relativismo sobre sí mismo supone negar el relativismo. Más vale radicalizarlo aunque esto moleste a un pensamiento, el de nuestra cultura, que aborrece todo lo que no desemboque en una estabilidad, o en una meta por fin alcanzada.

En resumen, el relativismo sólo es autocontradictorio si se lo evalúa a partir de los propios criterios que éste cuestiona; además, no desemboca sobre ningún precipicio ético, ni tampoco conduce a la inhibición política. Todo lo contrario, exige un compromiso más combativo tan pronto como se asume una opción normativa. No nos desarma ante las elecciones que se nos presentan y no torna inútil el debate, sino que nos responsabiliza de nuestras elecciones y nos fuerza a debatir.

Parece que todos los falsos proceso que se han instruido contra el relativismo no le perdonen, en realidad, el que propicie un golpe mortal *al principio mismo de autoridad,* en lo que éste tiene de más fundamental. Si el ser humano es, en tanto que ser social, la medida última de todas las cosas, entonces ¿a qué y a quién acudir para suscitar su sumisión? Pocos planteamientos filosóficos llevan tanta agua al molino de un pensamiento anarquista que sea capaz de ser crítico consigo mismo.

El anarquismo se conjuga al imperfecto

Nada resulta más sencillo que cuestionar la coherencia racional del anarquismo y evidenciar sus deficiencias.

¿Esto debería entristecernos?

¡Sí!, sin ninguna duda, si participamos de esa voluntad de poder que se oculta en el deseo de disponer de un sistema de pensamiento sin fallos, garantizado contra toda critica, acerado como una espada dialéctica, y robusto como un escudo que nos preservaría de cualquier incertidumbre.

¡No!, no lo más mínimo, si admitimos que el anarquismo es borroso, inseguro, siempre provisional, tensado por contradicciones más o menos obvias, mudo sobre un conjunto de cuestiones importantes, plagado de afirmaciones erróneas, anclado en gran número de esquemas trasnochados, impregnado de toda la fragilidad y de toda la riqueza de lo que no pretende sobrepasar la simple finitud humana.

Reconocer la extrema fragilidad del anarquismo es demostrar quizás una mayor sensibilidad anarquista que empeñarse en negarla o que admitirla a regañadientes Es, precisamente, porque es *imperfecto* por lo que el anarquismo se sitúa a la altura de lo que pretende ser. Pero alegrarse de su fragilidad no significa en absoluto una invitación a la mera complacencia. El anarquismo no se situaría tampoco a la altura de lo que pretende ser si no dirigiese hacia sí mismo una reflexión crítica indispensable para propiciar su indispensable transformación.

Los siguientes comentarios no pretenden esbozar soluciones, ni siquiera pretenden indicar caminos para buscarlas. Se limitan a apuntar algunas cuestiones, más o menos entrelazadas, que desde mi punto de vista, resultan problemáticas en el seno del pensamiento anarquista contemporáneo.

1. *El anarquismo es, entre otras cosas, una teoría del derecho a la diferencia, pero que se basa, paradójicamente, en un principio de indiferenciación.*

Con mayor vigor que cualquier otro sistema de pensamiento, el anarquismo hace hincapié en la necesidad de respetar escrupulosamente *el hecho diferencial.* Se caracteriza por una defensa constante del valor de la diferencia y por el deseo de crear las condiciones para que las peculiaridades individuales puedan expresarse lo más libremente posible: acento sobre la libertad del individuo, respeto de la autonomía de las minorías, oposición radical al principio mismo de la democracia en tanto que éste sacraliza la voluntad de quienes constituyen el mayor número, rechazo de establecer modelos que servirían para categorizar las buenas y las malas diferencias o para jerarquizarlas…, etc. Este último punto es especialmente importante, ya que se inscribe contra la tendencia propia de toda cultura a proporcionar criterios para conformar un *ideal del yo*, y a inculcar normas más o menos implícitas para que sepamos elegir *libremente* lo que es necesario elegir, sepamos pensar *libremente l*o que es necesario pensar y seamos capaces de sentir *libremente* lo que es *normal* sentir.

El anarquismo considera por su parte que el individuo no *debe* tener, por principio, tales o cuales características sino que, simplemente, debe poder expresar sin trabas sus propias características, sean cuales sean.

Todo esto es obviamente muy seductor pero resulta también un tanto problemático, ya que la afirmación radical del derecho a la diferencia *se encuentra refutada en el movimiento mismo de su propia enunciación*. En efecto, reivindicar el derecho a la diferencia implica declarar al mismo tiempo, y necesariamente, que *no puede haber la más mínima diferencia* en cuanto al ejercicio de ese derecho, porque si la hubiese éste dejaría de tener sentido. Admitir la sombra de una diferencia en cuanto al derecho a la diferencia implica *su negación* puesto que se excluirían de este derecho ciertas diferencias. No se puede pues admitir ninguna diferencia en cuanto al derecho a la diferencia

si no se quiere volver contradictorio ese derecho. ¡Pero esto implica también su negación puesto que no admitir ninguna diferencia respecto de este derecho equivale a excluir el derecho a la diferencia…, no hay forma de escapar de este embrollo!

No me estoy refiriendo aquí al viejo problema práctico de cómo tratar a quienes, en el seno de una supuesta sociedad libertaria, manifestarían su propio derecho a la diferencia negándose precisamente a respetar el derecho a la diferencia. Planteo simplemente el problema conceptual suscitado por un enunciado que sólo puede aceptarse en la medida en que se rechaza, y que se viola en el momento mismo en que se formula. La misma afirmación establece simultáneamente que *nada vale para todos* pero que eso mismo *vale para todos*, no resulta fácil reconciliar estos dos extremos aunque se dé un rodeo por la teoría de los tipos lógicos de Bertrand Russell o por los metaniveles de Kurt Gödel.

Por cierto, ni las contradicciones internas ni lo autocontradictorio me incomodan lo más mínimo. Si llamo la atención sobre el carácter autocontradictorio del derecho a la diferencia es simplemente porque los problemas prácticos que surgen en su aplicación están quizá vinculados con este hecho. Si eso es efectivamente así, pretender resolver estos problemas *prácticos* sin plantearse *el problema conceptual* no ayuda probablemente a encontrar soluciones.

Ya que nos hemos adentrado en el campo conceptual de la diferenciación, aprovecharé para decir dos palabras con respecto a la entropía, a la neguentropía y a la complejidad.

Todo sistema que presenta una fuerte *diferenciación interna* autorregulada debe compensar las fuerzas entrópicas que lo empujan hacia la des-diferenciación interna recurriendo a unos mecanismos neguentrópicos tanto más vigorosos cuanto que esta diferenciación interna es más pronunciada. El principio del derecho a la diferencia hace de la sociedad anarquista una sociedad altamente compleja, caracterizada por una fuerte y fina estructuración interna y que necesita por lo tanto potentes

mecanismos de conservación contra los riesgos de evolución entrópica. Esto significa que el sistema debe caracterizarse por *un juego de constricciones muy vigoroso*: ése es el ineludible precio que debe pagarse para la complejidad resultante de un derecho a la diferencia que genera una fuerte variabilidad interna del sistema.

El derecho a la diferencia se asocia habitualmente con la ausencia de constricciones y con la libertad; sin embargo, dadas las peculiaridades del funcionamiento de los sistemas complejos, este derecho parece propiciar, paradójicamente, *un incremento de las constricciones*. ¿Nueva contradicción interna que el anarquismo debería examinar?

2. El anarquismo es una teoría de la libertad que se basa en un principio totalitario.

Es, en buena medida, porque exalta la libertad más de lo que lo hace cualquier otra corriente de pensamiento por lo que el anarquismo seduce con tanta intensidad el imaginario contemporáneo. El problema es que el modelo de sociedad que proyecta el anarquismo para garantizar el pleno ejercicio de la libertad *asfixia la idea misma de libertad,* ya que excluye toda posibilidad de un *afuera* del anarquismo.

Cuando Paul Feyerabend, el epistemólogo anarquista, defendía el derecho a la coexistencia de todas las tradiciones que existen en una sociedad, partiendo del principio según el cual ningún criterio nos autoriza a dictaminar sobre su mayor o menor legitimidad, se veía obligado a recurrir a un cuerpo de policía lo más eficaz posible como única manera de proteger este derecho a la coexistencia contra los asaltos de las tradiciones conquistadoras, es decir, contra las tradiciones que, no respetando el principio de coexistencia, quieren imponerse sobre otras tradiciones y anularlas. Esta solución es obviamente inaceptable para el anarquismo.

Para que reine la libertad el ejercicio de las imposiciones debe erradicarse, tanto si adopta la forma de las sanciones como

si reviste la forma de esos dispositivos normalizadores que prescinden de las sanciones y que Michel Foucault nos ayudó a comprender mejor. Pero si rechazamos la solución de Feyerabend sólo nos queda una única alternativa que se revela igualmente liberticida y que consiste en declarar por principio que el uso de la coerción se encontrará excluido porque nadie cuestionará el principio que permite prescindir de ella. En otras palabras, la libertad sólo es posible si nadie se sitúa fuera del credo libertario acerca del respeto de la libertad ya que si alguien lo hiciese no habría más remedio que impedir, como fuera, que la suprimiera.

Existen por supuesto sociedades que no conciben ningún afuera en relación con lo que cementa su cohesión, pero no constituyen precisamente modelos de libertad individual. En el pensamiento anarquista la libertad sólo es posible si todo el mundo abdica de antemano de la libertad de rechazar los presupuestos anarquistas sobre la libertad, y acepta vivir en la cultura la más totalitaria que sea, es decir, la que niega toda posibilidad de un afuera en relación con ella misma.

Quizá sea necesario declarar bien alto que no debe haber libertad para los enemigos de la libertad, quizá sea necesario reivindicar bien fuerte el derecho que tienen los anarquistas de vivir según sus concepciones sin otras obligaciones que las que ellos mismos tengan a bien aceptar. Comparto plenamente esas dos exigencias, pero eso me obliga, necesariamente, a poner en duda *la coherencia del anarquismo como teoría de la libertad*.

La cultura implícitamente totalitaria sobre la que se basa la exigencia anarquista de libertad se pone de relieve cuando nos percatamos de *que el individuo socializado en una cultura libertaria no dispone, por definición, de ninguna vía para afirmarse positivamente en contra de esa cultura*. En efecto, el anarquismo excluye por principio que cualquier otra cultura pueda ser *preferible* a la cultura anarquista, ya que a partir del momento en el cual la exigencia de libertad se coloca como valor fundamental toda opción que implique una menor exigencia de libertad constituye automática y necesariamente una op-

ción menos legítima. Como la sociedad anarquista reivindica el privilegio de ser la sociedad de máxima libertad se desprende que *ninguna otra forma de sociedad puede serle preferible...¡!*

Queriendo ser una teoría centrada en la libertad, el anarquismo abre sobre una cultura que exige la adhesión de todos para poder existir y que impugna la legitimidad de todo lo que no sea ella misma.

3. El anarquismo es una crítica del poder que alimenta ciertas relaciones de poder.

En relación con otras ideologías del siglo XIX el anarquismo tuvo el mérito innegable de focalizar la atención sobre la cuestión del poder en vez de relegar este fenómeno a un rango secundario o derivado. En efecto, las relaciones de dominación desbordan ampliamente la esfera de las relaciones de producción, tal y como los estigmatizados de todo tipo no cesan de recordárnoslo (mujeres, gitanos, homosexuales, minusválidos, etc.). El poder constituye, sin duda alguna, un fenómeno que debe considerarse en sí mismo, con independencia de las estructuras económicas que caracterizan las sociedades.

Dicho esto, la hipótesis anarquista de una erradicación total de las relaciones de poder no suscitó solamente la incredulidad de buena parte de los propios dominados, sino que desembocó además, lo que es bastante más grave, en *una concepción del poder que favorece su propio despliegue*. En efecto, a partir del momento en el que se afirma que el poder puede suprimirse en su totalidad se está presuponiendo, al mismo tiempo, que el poder tan sólo pertenece a *ciertas modalidades* de las relaciones sociales puesto que al transformar esas modalidades éste desaparece.

Sin embargo, ha quedado claro, después de Foucault, que las relaciones de poder no presentan una relación de exterioridad en relación con el vínculo social. Bien al contrario, le son *intrínsecas.* Es en el vínculo social donde se forjan, y es en la propia socialidad donde se generan incesantemente. Como so-

mos, de parte en parte, seres sociales resulta que el poder forma parte íntegramente de nuestra manera *de ser del mundo*. Cuando afirmamos que puede anularse, o nuestra declaración es radicalmente falsa, o es razonablemente verdadera pero con la condición de que no se refiera al poder en general, sino únicamente a una de las *múltiples formas* que puede adoptar, a saber, el poder que se considera como *coercitivo* porque recurre generalmente a la aplicación de sanciones.

Señalemos, de paso, que esta modalidad particular de las relaciones de poder se encuentra englobada, como subconjunto, en una categoría más amplia que no es otra que la de las relaciones de dominación. Cualquier poder considerado como coercitivo y acompañado de un régimen de sanciones (positivas o negativas) se inscribe como una modalidad de las relaciones de dominación, pero algunas relaciones de dominación se basan en otras formas de ejercicio del poder.

Si el anarquismo admitiese que su crítica del poder, así como la afirmación de que se puede erradicar, nunca contemplaron más que *una de sus modalidades particulares,* las consecuencias no serían dramáticas. Se limitarían a amputar el anarquismo de una parte de su radicalismo, volviéndolo seguramente menos atractivo pero también más creíble. El hecho de que el anarquismo se empeñe en identificar el poder con la modalidad par1icular que se propone suprimir implica consecuencias bastante más preocupantes. En efecto, la parte no reconocida como tal del poder, porque no toma la forma de la coerción, encuentra *el campo libre para desarrollarse sin resistencias y proliferar a su comodidad.*

En otros términos, si es cierto que todo vínculo social genera relaciones de poder la única forma de identificarlas y de luchar contra ellas consiste en no declarar por principio que se hallan *ausentes* de ciertos tipos de relaciones sociales. Al declarar que el poder se puede eliminar de las relaciones humanas, el anarquismo nos desarma frente a un poder que recibe de esta forma *el privilegio de escapar incluso a la posibilidad de ser pensado como poder.*

Conviene percatarse que no son solamente algunas relaciones de dominación las que reciben este privilegio de invisibilidad, sino también otras relaciones de poder que no se incluye habitualmente en las relaciones de dominación pero que son, con todo, igualmente liberticidas. No olvidemos que al lado del poder de *dominación* hay, entre otras cosas, un poder de *constitución* que es tanto o aun más temible. Ejercer una dominación sobre el sujeto humano *ya constituido* es ejercer menos poder que ser capaz de constituirlo. No ver esto quiere decir que se considera que quien tiene el poder de encarcelar a alguien es más potente que quien es capaz de conseguir que alguien tenga el incontenible deseo de ser encarcelado, porque así ha sido constituido.

4. El anarquismo es una filosofía de la no trascendencia que se instituye a sí misma como trascendencia.

El anarquismo sacraliza bien pocas cosas. No hay en su horizonte ni divinidad, ni sentido de la historia, ni principios sustraídos a la posibilidad de ser discutidos, ni verdad descubierta de una vez por todas... El ser humano es la medida de toda cosa, como lo quería Protágoras, el gran abuelo del relativismo, y, en consecuencia, todas las cosas presentan la misma fragilidad y las mismas limitaciones que el propio ser humano. El hecho de que el anarquismo se mofe de toda tentativa de apelar a verdades, a valores, a creencias, reputados eternos e incuestionables constituye ciertamente una de sus características más irritantes para los espíritus bienpensantes. El anarquista molesta porque siempre es un *descreído,* sea cual sea el credo establecido. Gran demoledor de trascendencias, sin embargo, *el anarquismo construye una trascendencia que toma curiosamente la forma de sus propios rasgos*.

En efecto, el anarquismo acepta reconocer que sus propias modalidades de expresión, sus propias manifestaciones, su propia formulación, son cambiantes al hilo del tiempo y de las culturas, pero participa de un *esencialismo* profundo que le impide aceptar *su propia contingencia radical*. En la medida en que mantiene que los valores fundamentales que lo constitu-

yen, lejos de ser circunstanciales, históricamente situados, perecederos, provisionales, y en definitiva, simplemente temporales, fueron, son y siempre seguirán, vinculados con la propia existencia humana, el anarquismo se autodefine como consustancial con la propia condición humana. Los valores de libertad, de autonomía, de respeto por los otros, de dignidad individual y colectiva, de solidaridad, de rechazo del autoritarismo, es decir, todos los valores que informan al pensamiento anarquista se convierten en los garantes de su propia perenidad puesto que se presentan como vinculados con la forma humana de ser del mundo.

La conclusión es simple: ¡el anarquismo puede renovar sus formas, puede evolucionar con los tiempos, puede hasta cambiar de nombre, pero lo que en él es fundamental supera los tiempos, y supera por lo tanto a los individuos concretos que no tienen más remedio que vivir siempre en un tiempo determinado! El anarquismo es un arma temible contra la trascendencia, pero es un arma que se pone *fuera de alcance de sus propios golpes*...

¿Qué concluir después de estos comentarios críticos, o mejor dicho, autocríticos?

Desde mi punto de vista, el anarquismo es *uno* de los diversos retoños de la Modernidad que, en el momento oportuno, se extinguirá con ella, pero esta convicción dista mucho de constituir una invitación al pesimismo.

A la espera de su próxima desaparición el anarquismo merece ampliamente que lo cultivemos como se cultiva una flor cuya belleza nace en buena medida de la certeza que está *agotando plenamente el presente*, puesto que éste es su único horizonte.

¿La cultura libertaria? ¡No, gracias!

¿En qué sentido se puede hablar de una cultura libertaria? Mucho me temo que sólo sea al precio de un contrasentido En efecto, las tesis, las prácticas, las sensibilidades libertarias no forman ni una cultura libertaria, ni una contracultura, ni una cultura alternativa: constituyen, antes que nada, una *anticultura*.

Antes de discutir esta afirmación, que puede sorprender, quisiera llamar la atención sobre tres cuestiones, sin duda menores, pero que me preocupan.

La primera se refiere a la resistible, pero sin embargo bien presente, *tentación totalizante*.

En efecto, mientras se habla, usualmente, de *las* prácticas libertarias y no se le ocurriría a nadie fusionar la abundante diversidad de esas prácticas en el molde unificador de *la* práctica libertaria (por cierto ¿a que se asemejaría, *la* práctica libertaria?), resulta que se salta alegremente desde la pluralidad al monolitismo tan pronto como se pasa de la cuestión de las prácticas a la cuestión de *la* cultura. Sin embargo, querer fundir en un mismo todo la cultura de los anarcosindicalistas, la de los comunistas libertarios y la de los stirnerianos, por ejemplo, nos obligaría a ejercer tal violencia que eso parece, cuanto menos, imprudente.

Si se desea hablar de *cultura libertaria*, que sea al menos respetando la *s* de la pluralidad. No *la* cultura libertaria sino *las* culturas libertarias, marcadas a veces por mayores diferencias entre ellas que las que pueden presentar con otras culturas que no se colocan bajo la etiqueta libertaria. Por ejemplo, un comunista libertario y un consejista marxista pueden tener más cosas en común que un comunista libertario y un anarcoindividualista. De cualquier modo, postmodernidad obliga, la crítica de las prácticas totalizantes no debería ser menospreciada y mucho menos aún por los libertarios.

La segunda cuestión se refiere a la extraña relación que se establece entre la cultura libertaria y las prácticas o las sensibilidades libertarias.

Supongamos, aunque sólo sea por un momento, que existe efectivamente algo que se asemeje a *la* cultura libertaria. Nadie ignora que hay por el mundo personas y colectivos que, sin haber oído jamás mención alguna a lo *libertario*, desarrollan, no obstante, unas prácticas que no dudamos en reconocer como libertarias, o que manifiestan una sensibilidad propiamente libertaria... Estas personas y estos colectivos son, por así decirlo, *libertarios sin saberlo*. Por supuesto, es una gran suerte que existan, y todos nos alegramos cuando se manifiestan. Pero cuidado, esto significa que la cultura libertaria no constituye una *condición necesaria* para que alguien sea libertario.

Por otra parte, todos conocemos eruditos de la cultura libertaria, saben-lo-todo de la tradición libertaria, capaces de decirnos cuánto pelos tenían la barba de Bakunin, y que no tienen sin embargo nada de libertario, por mucho que se llenen constantemente la boca con la palabra *anarquismo*.

Existe incluso, a veces, no siempre, claro está, cierta correlación entre la preocupación por un buen conocimiento de la cultura libertaria y un integrismo, un dogmatismo, una ortodoxia que se dan patadas con la apertura de espíritu propiamente libertaria.

En cualquier caso, esto significa que la cultura libertaria no constituye, tampoco, una *condición suficiente* para que alguien sea libertario.

¿Pero qué cabe decir sobre algo, la cultura libertaria en este caso, que no constituye ni una condición necesaria ni una condición suficiente para dar lugar a un determinado fenómeno, ser libertario en este caso. Lo más simple es decir que no hay ninguna relación interna entre ambos, que los dos fenómenos son independientes, y que el hecho de ser libertario tan sólo

mantiene una relación circunstancial con la cultura libertaria. Los dos fenómenos estarían pues en un tipo de relación similar a la que une el cáncer y el hecho de fumar. Fumar no es ni una condición suficiente ni una condición necesaria para desarrollar un cáncer. Esto no impide que exista cierta relación entre los dos, ¿por qué plantea problema la ausencia de relación suficiente y necesaria en un caso y no en el otro? Simplemente porque el cáncer no se define en términos de tabaco, mientras que el hecho de ser libertario se define en términos de cultura libertaria para quienes afirman que este concepto tiene sentido. Eliminemos el carácter internamente relacionado de los dos fenómenos, cosa que debemos hacer puesto que ni siquiera hay relación necesaria y/o suficiente entre ellos, y el concepto de cultura libertaria se convierte en una presa tan fácil para las tijeras de Ockham que lo mejor es guardarlo directamente en el armario de los objetos conceptuales superfluos.

La tercera cuestión se refiere a una sospecha que merecería ser disipada.

¿Qué es lo que se oculta detrás de lo que yo llamaría *la voluntad de cultura libertaria?*

Probablemente no se trate de una voluntad de poder, seamos generosos, pero en cualquier caso sí se manifiesta una involuntaria producción de efectos de poder.

Querer que haya una cultura libertaria, o incluso culturas libertarias, es establecer un dispositivo de clasificación, jerarquización y exclusión, al estilo de los que Foucault describió con tanto acierto.

En efecto si hay una cultura libertaria, entonces se dan las condiciones para poder decir quién está *dentro* o *fuera* de ella, y para aquellos que se encontrarían incluidos en su seno, quienes están más en su *interior*, quiénes están más impregnados por ella, quienes la conocen mejor..., etc. Clasificación ordinal por lo tanto, con todo lo que esto implica en términos de relaciones de poder:

– legitimación, o al contrario, deslegitimación del *discurso libertario* según que quien lo pronuncia se encuentre en la cima o en la parte inferior de la escala ordinal;

– producción de *guardianes* de la pureza de esa cultura;

– aparición de *evaluadores* del grado de adecuación personal a esa cultura, etcétera.

¿Para cuándo un examen y diplomas de cultura libertaria?... ¿Y quiénes serán los examinadores? ¡Ojo! No saber quién era Enrico Malatesta puede restarles al menos un punto...

Efectos de poder que son difíciles de evitar tan pronto como se instituye un referente más o menos estable y más o menos cuantificable que permite distribuir las personas, los discursos y los actos en función de dicho referente. Por supuesto, esto vale también para el propio término *libertario*. Si hay lo *libertario* hay también lo *no libertario*, el interior y el exterior, y hay también un *más* y un *menos* libertario, por lo tanto una posibilidad de ordenar. Eso vale en realidad para cualquier indicador categorial; querer evitar completamente estos efectos de poder nos condenarían a no pronunciar palabra, o incluso a nunca pensar.

Sin duda me he excedido al hacer llevar a la cultura libertaria una carga que la sobrepasa con mucho, lo sé y me disculpo por ello, *pero conviene a veces exagerar las cosas cuando se presiente un peligro...*

Después de estas tres cuestiones preliminares, vayamos a la argumentación sobre el fondo. El concepto de *cultura* es, por supuesto, un concepto polisémico, pero sólo abordaré aquí dos de sus acepciones que podríamos denominar respectivamente *la cultura en sentido débil* y *la cultura en sentido fuerte*.

En el sentido débil, no cabe duda que existen muchas culturas libertarias. Pero eso no presenta mayor interés que el hecho

de que haya también culturas de filatelistas, de pescadores con caña o de buscadores de setas.

El conjunto constituido por: los cancioneros libertarios, las galerías de retratos, las listas de efemérides, el corpus de textos clásicos, la hemeroteca, las crónicas de hechos y gestos más o menos ejemplares, un subcódigo lingüístico particular, etc., da lugar a culturas libertarias, en el sentido débil de la palabra cultura.

Se trata en realidad de un recorte específico realizado sobre las producciones discursivas, sobre las representaciones y las prácticas sociales, sobre las memorias colectivas, es decir, en definitiva, sobre la historia de una cultura en sentido fuerte. Recorte, y también énfasis sobre los fragmentos recortados y seleccionados.

Los libertarios proceden a ese recorte, acentúan algunos fragmentos, pero lo repito, los filatelistas y los buscadores de setas lo hacen ellos también, y tienen todos, en este sentido, una cultura particular. Sería absurdo negar esta cultura a los libertarios mientras la reconocemos a los buscadores de setas. Si, cuando hablamos de cultura libertaria, es a eso a lo que nos referimos no hay mayor problema, pero tampoco presenta ningún interés especial.

Dicho sea de paso, el propio hecho de cultivar cuidadosamente esa cultura libertaria resulta quizá gratificante en el plano emocional, pero es bastante más *empobrecedor,* mutilador y peligroso de lo que pueda parecer a primera vista, ya que conduce a un repliegue sobre sí mismo, a un cierre respecto del exterior y, finalmente, a una esterilización de las capacidades innovadoras, que transforman a los libertarios de creadores de novedad en simples vigilantes de museo.

La cultura en sentido fuerte es algo bien distinto. Ni siquiera es lo que nos marca y se inscribe en nosotros, porque decir eso sería decir que se inscribe en sí mismo.

La cultura en sentido fuerte es simplemente lo que nos produce y lo que nos moldea *subrepticiamente*.

La absorbemos en todo instante, metáfora de la esponja que no puede sino llenarse del líquido donde se encuentra inmersa, pero también la construimos nosotros mismos en todo instante, metáfora, aparentemente más activa, de laberinto en el que descubrimos, por nosotros mismos, las salidas previamente instauradas por otros.

La cultura, absorbida pasivamente y reconstruida activamente, se constituye en una *rejilla de lectura* a través de la cual vemos el mundo y nos vemos a nosotros mismos. Pero como tal rejilla de lectura, ella misma se coloca *fuera de lectura*. El ojo no puede verse viendo, y recurrir a un espejo no resuelve nada, aunque sólo sea porque la imagen del ojo no es el propio ojo.

Cualquier cultura, entendida en sentido fuerte, es *totalitaria* puesto que nos conforma sin que nos demos cuenta de ello, y *se disimula a una mirada que ella misma constituye*. Por cierto, ni siquiera hay un *yo* preliminar que sería *moldeado* sin que éste se diese cuenta de ello. Es por supuesto, en relación con *el yo ya constituido por la cultura* que toma sentido la expresión *sin que se dé cuenta de ello*.

En tanto que aspiración antitotalitaria, el *ethos* libertario constituye, básicamente un dispositivo de evasión fuera de la cultura; es, en este sentido, un mecanismo para quebrar la cultura, toda cultura, y por eso podemos definirlo como una anticultura. Lo que la lucha libertaria pone fundamentalmente en juego se encuentra situado en el punto preciso donde la cultura se rompe y donde su rejilla de lectura deja de constituir *un punto ciego*.

La libertad del sujeto, no abstracto sino *ya constituido* por la cultura, se encuentra precisamente en su capacidad de *distanciarse de su cultura*, y es porque el anarquismo se obstina en cavar la brecha que hace posible esta divergencia que puede

presentarse como una exigencia de libertad, y, quizá, la más alta que sea.

Lo que hace la fuerza del pensamiento libertario, lo que constituye su atractivo, lo que en realidad le infunde su belleza, lo que lo vuelve tan *peligroso,* es, precisamente, su alcance anticultural. Es el hecho de que resiste a toda reducción a la cultura. Entonces, por favor, no nos pidáis que soñemos con hacer de él una cultura.

Hablar de cultura libertaria es hundirse en la antítesis, es hacer referencia a la cosa menos libertaria que se pueda imaginar. Si fuese una cultura, sería una cultura del mayor imposible que se pueda imaginar para una cultura, puesto que sería *una cultura de la imposibilidad de ser una cultura*. Y es por eso por lo que *no puede haber nunca una sociedad libertaria*, sino solamente *un deseo de sociedad libertaria*. El anarquismo *es una utopía o no es nada*.

Pero tranquilicémonos, no existe una cultura libertaria..., y si por casualidad, algún día, viniese a crearse una, sería necesario que nuevas generaciones de libertarios se lanzasen a romperla en mil pedazos, sin la menor contemplación.

A contratiempo

Lo propio de los tiempos es que cambian y que nos hacen cambiar con ellos sin que ni siquiera lo notemos.

No era precisamente ayer, pero tampoco han transcurrido tantos años desde los tiempos en los cuales las manifestaciones de protesta popular tenían que revestir necesariamente ese tono serio, severo y gris tan propio de los asuntos importantes sobre los que no se suele bromear. Incluso en los países donde ocupar las calles no era por aquel entonces tan arriesgado como en España, a nadie se le hubiese ocurrido hace tan sólo cuatro décadas entrelazar la lucha con la fiesta, y la mera idea de que algún día nos movilizaríamos contra la guerra a ritmo de salsa se habría contemplado sin duda con una enorme perplejidad teñida probablemente de cierta reprobación.

Sin embargo, instalados en una sociedad donde el acontecimiento, la imagen, lo festivo, el espectáculo y lo mediático han pasado a ocupar un lugar preeminente, hoy nos parece perfectamente natural que las manifestaciones contestatarias adopten tonos festivos, cuiden los aspectos estéticos y procuren captar la atención de las cámaras de televisión para verse convertidas en unas imágenes que son, paradójicamente, las que les confieren realidad. Por supuesto, nadie decidió un buen día que las movilizaciones políticas podían dejar de ser solemnes y graves, simplemente ocurrió… No fue por casualidad, claro, sino porque las características dominantes de una determinada época impregnan subrepticiamente todo lo que en ella se produce, incluida la expresión de las propias resistencias que las cuestionan. Se dirá quizá que esa impregnación y esa mimesis sólo afectan a las formas y se limitan a moldear la expresión o la manifestación de la protesta, dejando inalterados sus contenidos y sus resortes; sin embargo, no está tan claro que la independencia entre formas y contenidos sea menos ilusoria que la que algunos postulan entre fines y medios.

No estoy sugiriendo que el discurso del antagonismo social no deba estar en consonancia con el tiempo en el que se expresa, en esa sintonía radican precisamente sus claves de inteligibilidad, y está claro que ese discurso debe hablar con las palabras de su época si pretende llegar a sus destinatarios. Pero también está claro que es en este esfuerzo por sintonizar con las formas establecidas de la discursividad contemporánea donde radica el peligro de no hacer finalmente sino lo que los tiempos presentes pretenden que hagamos, limitándonos a seguir la corriente en lugar de procurar torcerla.

El reto consiste probablemente en conseguir pensar y actuar *a contratiempo*, pero sin dejar por ello de *pertenecer plenamente a nuestro tiempo*. Se trata, en suma, de asumir plenamente la incómoda tensión generada por la doble exigencia de sintonizar plenamente con el presente y de contradecirlo radicalmente.

La solidaridad antagonista

Una breve mirada sobre la evolución histórica del concepto de solidaridad y de las prácticas solidarias puede ser útil para ilustrar las implicaciones de esa tensión. Han bastado algunas décadas para que la expresión "Solidaridad Obrera" deje de ser una expresión hasta cierto punto redundante. En los tiempos de mayor difusión del periódico cenetista así titulado no era estrictamente imprescindible añadir la palabra "obrera" para especificar el sentido del término "solidaridad". En efecto, el propio concepto de solidaridad remitía directamente a la experiencia de las luchas obreras porque fue en su seno donde fue inventado, y porque sus claves de sentido se forjaron en el fragor de los conflictos sociales.

A lo largo del siglo XIX las prácticas de ayuda mutua y los lazos de unión que se fueron creando en el seno de las resistencias obreras rescataron un concepto urdido en el ámbito jurídico del derecho romano y lo traspasaron paulatinamente al ámbito moral. Es así como la solidaridad pasó de designar la responsabilidad jurídica indivisa contraída por varias perso-

nas en un determinado asunto (responsabilidad *in solidum*), a designar la ayuda proporcionada por unos trabajadores a otros trabajadores implicados en una lucha. Lo que se extrapolaba de esta forma desde el ámbito jurídico al ámbito moral no era sino la afirmación de que la suerte de los trabajadores estaba unida *de forma indivisa* tanto en las victorias como en la derrotas protagonizadas por una parte de éstos.

Sin duda, la solidaridad representaba tan sólo una de las diversas manifestaciones de las conductas de ayuda, y coexistía en el ámbito moral con otras prácticas, como por ejemplo la caridad cristiana. Sin embargo, aun compartiendo ciertos aspectos las diferencias entre la solidaridad y la caridad eran clamorosas. Dar cobijo y sustento a los hijos de los huelguistas de La Canadiense no era tan sólo proporcionar una ayuda bien intencionada a quienes la necesitaban, era también involucrarse en una lucha que se reconocía como propia, aunque fuese protagonizada por otros. En tanto que vinculaba de forma indisociable la ayuda con la lucha, la solidaridad desbordaba la simple compasión y lanzaba un auténtico *grito de guerra* porque la desdicha que la suscitaba era causada, tenía responsables, y era preciso ayudar a vencerlos. Las cajas de resistencia promovidas por los sindicatos no pretendían tanto disminuir los sufrimientos de los huelguistas como aportar municiones para seguir disparando al enemigo. El gesto solidario era un gesto eminentemente bélico, el apoyo que se brindaba tenia una finalidad precisa y un destinatario específico, la ayuda prestada remitía implícita pero directamente a la violencia, material o simbólica, que anidaba en un conflicto donde el antagonismo irreconciliable de las partes enfrentadas era tan evidente como lo era su dimensión política.

La solidaridad desarmada

Pero los tiempos cambian… Hoy la expresión “Solidaridad Obrera” ha dejado de ser redundante y es preciso adjetivar la solidaridad si se quiere acotar uno de los múltiples sentidos en los que se ha fragmentado. De hecho, el concepto de solidaridad se ha resignificado mediante un doble proceso de

institucionalización que ha desactivado por completo su carga política.

Por una parte, se nos convoca periódicamente para brindarnos la oportunidad de expresar nuestros más elevados sentimientos participando desde casa en actos solidarios multitudinarios. Las impresionantes fiestas de la solidaridad organizadas regularmente por las televisiones combinan con maestría la incitación a la compasión con el espectáculo y con la diversión. En una sociedad basada en la lógica de la mercancía es obvio que ni siquiera los sentimientos podían quedar al margen de un mercadeo donde se consumen emociones y se les pone precio. Nuestra generosidad se ve espoleada por la erótica de participar en un acontecimiento importante –y lo es puesto que la televisión habla de él–, donde se puede incluso batir eventualmente algún record de donativos o de donantes, y donde ser solidario resulta al fin y al cabo sumamente liviano. A esas convocatorias periódicas, donde la solidaridad queda convertida, ella misma, en espectáculo, se suman convocatorias circunstanciales ante acontecimientos puntuales como las catástrofes naturales o provocadas por la mano humana, y se añaden emotivas campañas para afrontar algunos problemas endémicos como el hambre o las enfermedades.

Por otra parte, se ha institucionalizado progresivamente la ayuda prestada de forma benévola a quienes están aquejados de las más diversas carencias y necesidades encomendando a las ONG's y al voluntariado la creación de una red donde la solidaridad encuentra un permanente cauce de expresión.

Este doble proceso ha vaciado la solidaridad de sus antiguas connotaciones y le ha conferido unos rasgos *diametralmente opuestos* a los que presidieron su desarrollo en el siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Se ha evacuado toda referencia implícita a la lucha, a la violencia del conflicto social entre pudientes y explotados, y al intenso sentimiento de pertenencia a uno de los dos polos antagonistas. La solidaridad ya no evoca hoy el enfrentamiento social y político, y la férrea voluntad de derrotar al adversario. Situada a mil leguas

semánticas del enfrentamiento, tan sólo evoca bondad y comunión de todos los seres humanos en un gran impulso de ayuda mutua que ignora lo político y que remite exclusivamente a los buenos sentimientos potenciando un clima general de papanatismo bien intencionado.

Está claro que la solidaridad que se ejerce desde las posturas antagonistas se desmarca de las prácticas solidarias hoy dominantes, pero ¿cuantas veces cedemos, individual o colectivamente, a las presiones para contribuir "solidariamente" a paliar tal o cual desgracia acaecida en tal o cual parte del mundo, o para ayudar a resolver tal o cual carencia o necesidad manifestada por un determinado colectivo, aportando así nuestro granito de arena a la mutación contemporánea del concepto de solidaridad?

El problema no radica tanto en los avatares que haya podido sufrir el concepto de solidaridad, como en la sospecha de que, de la misma manera en que algunas de las características dominantes de nuestro tiempo se han incrustado en las prácticas solidarias, también estén contaminando otros planteamientos antagonistas.

El civismo universal

Los actos de protesta, los actos reivindicativos, deben ser festivos pero no pueden ser violentos. Pueden ser más o menos radicales en sus contenidos, pero deben ser exquisitamente cívicos y pacíficos en sus formas. Los telediarios no dejan lugar a la más mínima duda al respecto: una manifestación *exitosa* es una manifestación que se ha desarrollado *en tono festivo*, lo cual indica que no se han producido incidentes y que todo ha transcurrido pacíficamente. Parece que por sobre todas las cosas la violencia es lo que debe ser exorcizado, hoy, de la vida social.

Que la violencia que marca nuestra época sea, o no, mayor que la de otros tiempos es una cuestión opinable, pero de lo que no cabe duda es que la violencia ocupa actualmente un lugar mucho más visible y que su presencia es tan constante

como lo son, simultáneamente, las voces que la condenan. La espectacularización de la violencia se une a la conciencia de la fragilidad del planeta para alentar en nosotros un enorme deseo de paz.

Por una parte, las pantallas de los televisores rebosan de una violencia cotidiana que irrumpe en nuestras casas con cada informativo: violencia de género, violencia terrorista, violencia militar, violencia urbana, catástrofes naturales o humanas, cadáveres, sufrimientos y mutilaciones por doquier… Día sí y otro también quedamos saturados hasta la saciedad por una avalancha de imágenes que no pueden sino provocar el hastío por la violencia y que abonan el terreno para que seamos hipersensibles a las exhortaciones contra la violencia que repite machaconamente el discurso institucional.

Por otra parte, se estimula la convicción –a la cual el ecologismo ha aportado sin duda su granito de arena– de que estamos todos en un mismo barco. Un barco que conviene preservar de los temporales, y cuya seguridad no debe ser amenazada por nuestras disputas porque si se hunde nos vamos todos a pique con independencia de nuestro nivel de renta y de nuestras discrepancias ideológicas. Creciente convicción, por lo tanto, de que en tiempos de globalización y de incipiente conciencia planetaria se impone la solidaridad, entendida como reacción compasiva ante la desgracia que aqueja al prójimo, y se requiere la constante evitación de la violencia.

Así las cosas, podría parecer que sólo quepa sumarnos con entusiasmo al grito generalizado contra la violencia, aplaudir sin reservas su erradicación de la expresión de los conflictos y de las protestas, y que sólo quepa, en suma, celebrar la larga marcha hacia la progresiva pacificación del mundo. Y esto es efectivamente lo que deberíamos hacer si la partida a la que se nos invita no estuviese amañada y si se generalizase el desarme. Pero, mira por dónde, sólo uno de los contendientes debe entregar las armas, mientras la violencia que ejerce su oponente, y su capacidad para ejercerla, no cesan de crecer y de incrementar su grado de sofisticación.

Ya sé que desde las posturas antagonistas se asume perfectamente este tipo de planteamiento, sin embargo, en la práctica, ¿cuántas veces salimos a la calle temerosos de que se produzcan incidentes que descalifiquen nuestra protesta, y dispuestos a intervenir para evitarlos? ¿Cuántas veces autocensuramos la contundencia de nuestras respuestas colectivas frente a las injusticias y a los atropellos para que no se nos tache de "violentos"?

Por supuesto, no se trata aquí de elogiar la violencia ni de celebrar su ejercicio pero sí se trata de incitar a dejar de participar en el juego de su obsesiva descalificación sistemática, y de su criminalización por principio, mientras no se cuestione con el mismo ahínco la violencia de las instituciones y del capital. Estas breves anotaciones en torno de la violencia, o mejor dicho, en torno de la inconveniencia de dejarnos atrapar en la interesada hipocresía del discurso oficial que la repudia, sólo pretenden subrayar la relativa facilidad con la cual las resistencias contra el sistema acaban por formularse en los términos que él mismo nos sugiere.

Contra el discurso dominante que dice incluso cómo debe ser el contradiscurso, contra las fuerzas que nos empujan a ser mero reflejo de nuestro tiempo, no hay otra alternativa que la de situarnos *a contratiempo*, y esto significa que es preciso *radicalizar* nuestro discurso y nuestro quehacer, aun a riesgo de cosechar mala reputación y de cotizar a la baja en la bolsa de la respetabilidad mediática.

Pero hablar de radicalismo no deja de ser problemático y requiere algunas matizaciones.

El imprescindible radicalismo

El dilema entre radicalismo y posibilismo es tan antiguo como la propia política y su expresión moderna data de los anhelos revolucionarios decimonónicos. Está claro que el radicalismo reduce las audiencias mientras que el posibilismo las ensancha. El primero ronda la ineficacia absoluta porque la

insignificancia de sus tropas hace que ni siquiera alcance a iniciar la larga marcha revolucionaria que propugna. Frente a la tentación radical un reciente lema advierte acertadamente: *solos no podemos, y además no sirve*.... El segundo se hunde en parecida ineficacia porque acaba reproduciendo los rasgos fundamentales de lo ya existente: meros cambios cosméticos, al final de un viaje transformador de tan corto vuelo que ni siquiera merecía ser emprendido. Se podría decir, con igual acierto: *juntos podemos, pero de nada sirve*....

Sin duda, lo ideal consistiría en hallar ese delicado punto de equilibrio donde el radicalismo aún conserva alguna eficacia transformadora y donde el posibilismo aún no ha perdido toda la suya. Saber detenerse en la vía del radicalismo antes de desembocar en el aislamiento extremo, saber detenerse en el camino del posibilismo antes de ser engullidos por la lógica dominante.

El problema, por decirlo de forma gráfica, es que ambos caminos discurren por pendientes fuertemente inclinadas y que no existe sistema de frenada. El radicalismo, o no es propiamente tal o bien exige dar incesantes pasos en la búsqueda de una mayor pureza, mientras que el posibilismo exige que se ensanchen cada vez más las bases de los consensos. Ninguna de las dos trayectorias es capaz de estabilizarse en un punto de equilibrio, las dos llevan en sí mismas su propio exceso y su ineficacia final a la hora de provocar cambios sustanciales. El radicalismo exige un radicalismo cada vez mayor, el posibilismo exige unos planteamientos cada vez más edulcorados, ésta es la lógica interna de ambos planteamientos.

Pero si bien es cierto que, abandonada a sí misma, ninguna de las dos corrientes es capaz de autorregularse, sin embargo sí cabe la posibilidad de que, forzadas a coexistir en el seno de un mismo proyecto como puede ser, por ejemplo, el de CNT o el de CGT, cada una contrarreste los excesos de la otra. La única exigencia para que esto sea posible es que no se rompan del todo los puentes que hacen posible esa tensa coexistencia. Como es lógico los riesgos de ruptura siempre afloran con mayor in-

tensidad en las filas radicales que en las filas posibilistas, puesto que unas anteponen los contenidos al número mientras que las otras están dispuestas a negociar los contenidos para incrementar el número de quienes los respaldan. Sin embargo, el hecho de que sean los posibilistas quienes sean más proclives a tolerar voces radicales en sus filas es una feliz casualidad porque son precisamente ellos quienes más están necesitados de voces que hagan contrapeso a sus tendencias evolutivas. En efecto, los radicales reman a contracorriente y por lo tanto sólo su propia dinámica interna los empuja hacia la creciente exacerbación de su radicalismo, mientras que los posibilistas van en la dirección de la corriente, y ésta contribuye pues a arrastrarlos con mayor rapidez hacia el preciso punto donde su eficacia transformadora queda neutralizada.

Dicho con otras palabras, desde la línea posibilista es mucho más difícil resistir a la simbiosis con las formas dominantes de producción de subjetividades, porque sólo se puede *ser muchos*, y ser cada vez más, si se es como los consensos dominantes dicen que hay que ser. Es decir, conformes a los dictados de la época presente.

Desde la perspectiva de una transformación sustancial de la sociedad contemporánea, ni el radicalismo ni el posibilismo tienen, por separado, posibilidad alguna. Su coexistencia es indispensable, a pesar de que ambos perciban al otro como un obstáculo que conviene neutralizar. Esto significa que es tan necesario y tan positivo militar en una u otra de estas dos corrientes, puesto que ninguna es prescindible. Sin embargo, la creciente eficacia que están adquiriendo los medios de conformación de las subjetividades colectivas aconseja *situarse a contratiempo* y privilegiar, hoy por hoy, el fortalecimiento de *las voces radicales*.

A las puertas del siglo XXI: luces y sombras del nuevo escenario

Ensordecedor y embriagante, Mayo del 68 nos gritaba con fuerza: "Sous les pavés, la plage..." pero nuestras uñas se rompieron de tanto cavar bajo los adoquines y nunca encontramos la playa... ¿Acaso debemos renunciar a arrancar los adoquines? No, por supuesto, pero sin albergar ilusiones sobre lo que nos ocultan.

Cuando abrimos los ojos el radiante amanecer que se prometía para después del "gran día" nos heló el corazón... ¿Acaso debemos renunciar a disipar la noche? No, por supuesto, pero sin ilusiones sobre lo que nos reserva el alba.

Debido, en parte, a esa gran innovación en el ámbito de las tecnologías de la inteligencia que representa la informática, *la velocidad* se ha convertido en una de las características más destacadas de nuestra época. La extraordinaria rapidez con la cual las innovaciones sociales, culturales o técnicas, los productos, o incluso las modas, se propagan y se instalan en el conjunto del tejido social sólo guarda parangón con la rapidez de su propia obsolescencia, y a nadie escapa que la propia velocidad de los cambios dificulta considerablemente nuestra comprensión del presente.

En efecto, los ritmos de los cambios sociales se han acelerado de tal manera en nuestros días que lo que ya forma parte del pasado conserva aún una presencia suficiente para impregnar nuestra mirada y distorsionarla. Es un poco como si nuestras representaciones de la realidad social y las creencias que tenemos sobre ella opusieran mayor inercia al cambio que la que opone la propia realidad y se transformasen más lentamente que ésta, acentuando así la tendencia que ya tenemos a *proyectar en nuestra percepción del presente unos rasgos que ya no pertenecen sino al pasado*.

Como no podía ser de otra forma, la velocidad, que marca el ritmo de los cambios sociales y el ritmo de la vida social, repercute también sobre la textura de nuestros imaginarios. Resulta asombrosa, por ejemplo, la rapidez con la cual se ha vuelto obsoleto un imaginario subversivo cuyos grandes rasgos se habían mantenido a lo largo de más de un siglo. No habrá hecho falta ni un cuarto de siglo a partir de finales de los años 70, para que se desmorone por completo *el imaginario revolucionario* que había alimentado las resistencias populares durante buena parte de los siglos XIX y XX y que aún resonaba con cierta intensidad en los sueños de los jóvenes contestatarios del 68. Queda claro que el sujeto político, el proyecto político y las prácticas políticas del antagonismo social actual se han modificado tan drásticamente que ya no guardan semejanza con lo que fueron hasta hace poco tiempo.

Ya no disponemos de grandes principios organizadores para orientar nuestra visión de un cambio social emancipador, y carecemos de la inquebrantable confianza en su advenimiento de la que hacían gala nuestros mayores. El firme lecho de roca sobre el cual se anclaban hasta hace poco las grandes convicciones emancipadoras *se ha licuado* poco a poco y se ha transformado en un zócalo *inestable y móvil,* sobre el cual nada definitivo o, al menos, nada duradero parece poder levantase.

El problema es que la propia velocidad con la cual este imaginario revolucionario se ha disuelto hace que aún sigue impregnando nuestra mirada bloqueando nuestra capacidad de inventar nuevas prácticas antagónicas. Esta dificultad para desprendernos de un imaginario subversivo que ya no tiene curso sugiere la imagen un tanto paradójica de unos revolucionarios que serían en realidad profundamente conservadores en cuanto a sus propios esquemas: ¡cambiarlo todo, sí por supuesto, excepto nuestras propias tradiciones, que ni siquiera estamos dispuestos a revisar!

Ciertamente, somos totalmente conscientes de que el proletariado ya no puede ser *el sujeto político* de la revolución, pero le buscamos desesperadamente *algún sustituto* en forma de

nuevos sujetos políticos que hacemos surgir sucesivamente a partir de las nuevas coordenadas de la explotación o de la dominación, y que ocupan por turno el centro de la escena durando un tiempo cada vez más breve. Ciertamente, somos plenamente conscientes de que no hay ninguna grande noche que esperar ni que alcanzar, pero pretendemos sustituirla por una imagen equivalente, capaz de suscitar nuevos entusiasmos. A pesar de nuestros esfuerzos nos resulta difícil resistir la tentación de reescribir el guión de la resistencia o de la subversión como simple *reedición del viejo guión* en un decorado apenas retocado, en vez de asumir en su radicalidad la obsolescencia del antiguo imaginario subversivo.

Con todo, y a riesgo de repetir aquí algunos tópicos, no queda más remedio que admitir que el tiempo de los metarrelatos y de la escatología ha caducado definitivamente y que la realidad social actual y las prácticas antagónicas nos confrontan sin paliativos a un escenario totalmente distinto que inaugura *un nuevo tiempo*.

En principio, parecería que la corriente anarquista que se constituyó en el marco de las grandes ideologías emancipadoras forjadas en el siglo XIX y nutridas por las luchas desarrolladas durante buena parte del siglo XX, no pueda sino congratularse de la erosión de unos esquemas que eran finalmente escasamente compatibles con sus propios postulados, pese a que ella misma hubiese contribuido, en alguna medida, a constituirlos.

En efecto, hoy vemos claramente que el antiguo imaginario revolucionario albergaba la ilusión de poder *controlar la sociedad* en su conjunto, y que esta ilusión era portadora de inevitables derivas totalitarias que se concretizaron efectivamente en el caso de las políticas que se reivindicaban del marxismo y que tan apenas se esbozaron, aunque fueron perceptibles, en las que se inspiraron en el anarquismo. Por otra parte, bajo el manto de un universalismo que no podía ser, al igual que todos los universalismos, sino *un particularismo encubierto*, ese imaginario ocultaba una voluntad de laminar la expresión de las diferencias en el seno de un proyecto que, al pretender ser *váli-*

do para todos, negaba en la práctica el legítimo pluralismo de las opciones y de los valores políticos. Por último, los acentos mesiánicos de una escatología que trabajaba a supeditar la vida a la promesa de vivir, y a justificar todos los sufrimientos y todas las renuncias en nombre de una abstracción, estaban tan profundamente incrustados en este imaginario que bloqueaban el ejercicio de todo pensamiento crítico.

En definitiva, los anarquistas, en tanto que fueron los más firmes garantes de la causa de la libertad en el seno del movimiento revolucionario, no deberían sino celebrar la pérdida de credibilidad y finalmente el abandono de las grandes ideologías emancipadoras de antaño, manifestando al mismo tiempo el mayor de los respectos para el tipo de sensibilidad que las inspiraba y para los compromisos que suscitaron. Ahora bien, el aspecto indudablemente positivo de este abandono no está desprovisto de sombras y de dificultades importantes.

Estas dificultades se hacen bien palpables cuando intentamos captar el perfil de la nueva realidad social que se está constituyendo bajo nuestros ojos. De manera impresionista, ya que no se trata de dibujar aquí, incluso a grandes rasgos, un cuadro detallado de la sociedad emergente, mencionaré algunos de los elementos que lo componen:

– una globalización de nuevo tipo que obliga a los Estados, si no a desaparecer, al menos a redefinirse de manera sustancial;
– unas organizaciones reticulares que tienden a sustituir las tradicionales estructuras jerarquizadas en los más diversos ámbitos;
– una importante redefinición de las relaciones entre el tiempo y el espacio que trastoca, entre otras cosas, el propio concepto de distancia geográfica;
– el progresivo debilitamiento de las referencias identitarias ligadas con el mundo del trabajo;
– un nomadismo identitario, que coexiste, curiosamente, con la reafirmación de los particularismos étnicos, culturales o religiosos;

- la intensificación de las exigencias de medidas de seguridad;
- la creciente atracción ejercida por lo festivo y por lo que pertenece al orden del "acontecimiento";
- la proliferación de las imágenes y la expansión galopante de lo virtual;
- la labilidad de los compromisos y la inestabilidad de las inserciones en todos los ámbitos del tejido social;
- la generalización del multiculturalismo;
- la precarización generalizada de las condiciones de vida;
- ...etc., etc., etcétera.

Éstas son algunas de las características que surgieron en los últimos años, o que están surgiendo en el momento presente, y que algunos sociólogos como Zygmunt Bauman (*La Modernidad líquida*), Manuel Castells (*La era de la información*), o Michel Maffesoli (*El ritmo de la vida*), entre muchos otros, nos ayudan a comprender mejor.

El entrelazamiento de estas características dibuja un panorama social bien diferente del que fue contemporáneo de la formación y del desarrollo del imaginario revolucionario que hemos heredado. Si es razonable pensar que dicho imaginario estaba en correspondencia más o menos precisa con la realidad social de su tiempo, parece evidente que ha quedado ampliamente descolgado de la realidad actual. Sin embargo, recomponer *un nuevo imaginario antagonista* sobre el cual apoyar nuestras prácticas sociopolíticas no parece una tarea fácil.

En efecto, la observación de los conflictos sociales y de las efervescencias populares resulta un tanto desconcertante. Exceptuando las situaciones de guerra, activas o más o menos larvadas, esparcidas por el globo (Oriente Medio, guerrillas de América Latina y del sudeste asiático, etc.), las luchas actuales tienen un carácter *episódico y discontinuo*. Efímeras y ampliamente imprevisibles, las movilizaciones de masas surgen como bruscas erupciones de difícil desciframiento y los compromisos activistas en el seno de estas movilizaciones son tan *efímeros* como los otros compromisos que suscribimos en la vida diaria.

La gente ocupa las calles para expresar su descontento hacia tal o cual medida concreta anunciada o ya tomada por las autoridades, o bajo el impulso de un malestar difuso que cristaliza bruscamente en la explosión más o menos inesperada de un hartazgo inaguantable, pero que no se les hable de emprender una acción para cambiar radicalmente la sociedad, porque entonces no moverán ni un solo dedo. Se puede decir que esto no constituye ninguna novedad, que siempre fue así y que, en el pasado, siempre fueron pequeñas minorías activas las que acariciaban un proyecto revolucionario. En efecto, pero mientras que en el pasado eran generalmente los miembros de estas minorías militantes quienes desarrollaban el mayor activismo en las movilizaciones y en las luchas populares, resulta que hoy los principales núcleos activistas surgen, puntualmente y sin perspectiva de continuidad, desde el seno de *los no organizados* o de los débilmente organizados, de los no militantes o, a lo sumo, de los militantes intermitentes.

Además, el número de personas que se movilizan es tanto más elevado y las manifestaciones son tanto más multitudinarias cuanto menos se siente que una organización política encabeza la protesta y cuanto menos se visibiliza la presencia de tales organizaciones. Y esto es importante, ya que parece que lo que confiere hoy su eficacia a las luchas y obliga al poder a ceder es, básicamente, *la amplitud de la participación*. El poder no duda en mostrarse intransigente frente a unas minorías que está dispuesto, eventualmente, a borrar de la escena, pero flaquea, y eventualmente claudica, frente al *gran número,* incluso si dispone de la fuerza suficiente para imponerse. Es el gran número el que establece límites a las maniobras del poder como si éste fuese presa de cierto vértigo ante las muchedumbres o como si sufriese de un extraño mal de las multitudes.

¿Pero cuál es el detonante que hace bajar las muchedumbres a la calle y las empuja a comprometerse en una acción que se muestran a veces capaces de reiterar y de sostener hasta obtener, por lo menos, satisfacciones parciales? Nadie lo sabe, y por eso los militantes alcanzan hoy mayor eficacia cuando se

dedican a *amplificar y a extender los conflictos* más que a intentar suscitarlos.

¿Que hacer, por lo tanto? En ausencia de proyectos globales orientados al largo plazo, ¿debemos contentarnos con respuestas específicas, locales y carentes de continuidad? En ausencia de estructuras organizativas de masas, capaces de congregar a las personas de forma duradera, y capaces de crear anclajes identitarios comunes, ¿debemos dejar que las movilizaciones fluctúen al hilo más o menos caprichoso de las meras circunstancias? En ausencia de toda dimensión escatológica en nuestro imaginarios, ¿dónde encontraremos el entusiasmo necesario para lanzarnos a la lucha? En ausencia de un sujeto político que se perfile claramente sobre el horizonte de la historia, ¿quién va a hacerse cargo de desbrozar el camino de la emancipación?

El mero hecho de plantear estas cuestiones y de experimentar eventualmente cierta lasitud o cierta ansiedad ante la incertidumbre de las respuestas revela la fuerza con la cual el antiguo imaginario antagonista sigue impregnando nuestras mentes.

Y sin embargo, creer que la explotación puede suprimirse definitivamente o que las relaciones de dominación pueden erradicarse de cuajo, no constituye una condición necesaria, ni previa, para luchar contra la explotación y contra la dominación. ¿Deberíamos dejar de combatir la explotación y la dominación si resultase que no se pueden eliminar de raíz? Aprender a *luchar sin ilusiones en cuanto al futuro* nos lleva a situar todo el valor de la lucha en *las propias características de la lucha* y en el hecho de que ésta constituye una demostración irrefutable de que es perfectamente posible decir "¡no!", plantar cara, desobedecer, desafiar el poder y frustrar sus designios. Se trata de gozar de cada uno de los pequeños éxitos que obtenemos, no porque representarían un paso suplementario en dirección de un objetivo que detentaría el privilegio exclusivo de justificar todos nuestros esfuerzos, sino de gozar de él por sí mismo, por lo que su propia existencia y su simple presencia representan como posibilidad de poner en jaque al poder aquí y ahora y como manifestación innegable del antagonismo social.

La vara con la cual debemos medir el alcance de nuestras luchas no es *exterior* a esas luchas y no es función del camino más o menos largo que estas luchas nos habría permitido recorrer para acercarnos a un objetivo que superaría el carácter situado, limitado, concreto y particular de las propias luchas.

Si no queremos mecernos de ilusiones, parece que lo que se encuentra hoy al alcance de nuestras luchas no vaya mucho más allá de lo siguiente:

- conseguir torcer un poco el curso general de la marcha de la sociedad;
- bloquear o hacer abortar aspectos concretos, y a veces muy importantes, de las políticas institucionales;
- aflojar por momentos y de forma local las clavijas de la explotación y de la dominación cuando se vuelven demasiado opresivas;
- conseguir abrir y acondicionar en el tejido social algunos espacios "otros" donde poder vivir un poco más libremente y un poco más dignamente;
- crear o agudizar condiciones de inestabilidad que puedan hacer posible lo que hoy no lo es.

Pero lo que ya no es de recibo, salvo a permanecer atrapados en el viejo imaginario, es pensar que en el fondo todos estos logros son inútiles, o totalmente insuficientes, mientras no consigamos *cambiarlo todo*, mientras no hayamos creado las condiciones de la inminencia de "la gran noche". Todo o nada..., una única solución la revolución..., éste es el grito que nos condena a reproducir constantemente el pasado en vez de innovar.

Estas consideraciones no se enmarcan en el antiguo debate entre *reformismo o revolución,* porque ya no se trata de contraponer el esfuerzo militante desplegado para *mejorar* las condiciones sociales al esfuerzo militante orientado a *cambiarlas radicalmente*. La opción reformista implicaba una aceptación condicional y ciertamente recalcitrante de la situación existente en lugar de promover su rechazo radical y exigía cierta cola-

boración y participación al mantenimiento del *status quo* a cambio de poder mejorarlo un poco. Aunque las conquistas arrancadas por las acciones del actual antagonismo social no son, finalmente, sino meras *reformas*, éstas no provienen de una voluntad explícita de reformar la sociedad sino del rechazo radical de sus exigencias sobre tal o cual punto particular; son, por así decirlo, el *resultado colateral* del rechazo, de la negación y de la tremenda fuerza del "no".

En la medida en que las razones para luchar se forjan siempre en la esfera simbólica, queda claro que debemos incidir en el tejido simbólico y que debemos volcarnos a *recomponer un imaginario subversivo*, aunque éste sólo pueda ser un imaginario situado, limitado, circunstancial y efímero. Se trata, al igual que en tiempos pasados, de producir una subjetividad política que sea *radicalmente refractaria* al tipo de sociedad en el cual vivimos, a los valores de mercado que la rigen, así como a las relaciones de explotación y de dominación que la constituyen. Pero esta subjetividad debe también ser nueva en la medida en que las razones de este rechazo radical no pueden remitir a otra cosa más que a la negativa a aceptar lo inaceptable, a la desobediencia, a la insumisión y al más profundo desacuerdo con la situación actual. No se necesita disponer de ningún objeto sustitutivo para rechazar aquel que se nos ofrece, no se requiere ninguna "progresión hacia...", ningún "avance en dirección de...." para medir el alcance de los resultados de una lucha.

Es en la propia realidad de las luchas, en sus resultados concretos y en sus procedimientos específicos, donde se agota todo su valor, y éste no debe buscarse en algo que se situaría *fuera de ellas mismas*, por ejemplo tal o cual objetivo final, y que se encargaría de legitimarlas.

La ausencia de escatología, la inexistencia de un sujeto político estable, el carácter difuso y fluctuante de las pertenencias y de los compromisos no desembocan en la conclusión de que *las utopías* son inútiles ni que *el deseo de revolución* no sea una de las cosas más estimulantes, más creativas y más

irrenunciables que existan, ni que sea ocioso promover e intentar mantener *estructuras organizativas estables* o espacios permanentes de debate. No, nada de todo eso debe ser lanzado por la borda aunque sean otros elementos los que nutren hoy la conflictividad social.

En el panorama de las diversas corrientes políticas actuales parece que sea el anarquismo quien se encuentre en mejores condiciones para nutrir el nuevo imaginario que debemos conseguir recomponer. En efecto, no solamente ha resistido mejor que sus competidores al paso del tiempo y a las peripecias de la historia, sino que se encuentra, además, en toma más directa sobre las nuevas realidades sociales, revelándose especialmente bien adaptado a las características de un tipo de sociedad donde *los funcionamientos jerárquicos han perdido el privilegio de la eficacia productiva y organizativa.* Pero sus posibilidades de éxito están vinculadas con la capacidad que tendrá de proceder a un profundo *aggiornamento* y desviarse con determinación de aquella parte de su credo que está demasiado marcada por el *Zeitgeist* del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, y que se encuentra pues ampliamente desfasada a las puertas del siglo XXI.

Entre las distintas cuestiones que exigen ser repensadas de manera crítica e innovadora *la cuestión del poder* es seguramente una de las más urgentes, y una de las que suscita mayores dificultades, vista la centralidad concedida al fenómeno del poder (y por consiguiente al tema de la libertad) por el pensamiento anarquista. Está claro que es la focalización sobre la cuestión del poder lo que hace *la especificidad del anarquismo*, ya que los otros temas que le preocupan, tales como la igualdad o la justicia social, por ejemplo, son ampliamente compartidos con otras corrientes. Resulta sin embargo que las aportaciones de Michel Foucault han complicado un tanto las cosas para el pensamiento anarquista sobre el poder, y éste no debería dudar en apropiarse la parte fundamental de la contribución foucaldiana y sustituir bastantes de sus propios esquemas por unas conceptualizaciones mucho más ricas que han renovado profundamente la comprensión contemporánea de las

relaciones de poder. Así, por ejemplo, el hecho de que la negación radical del poder se haya vuelto, cuanto menos, problemática, o el hecho de que la *dimensión productiva* del poder aparezca como uno de sus elementos constitutivos, obligan a reformular las coordenadas de una lucha contra los efectos de poder que sigue siendo absolutamente imprescindible, pero que debe orientarse diferentemente.

En cuanto a las modalidades concretas que adoptan hoy en día las relaciones de poder, también hay que reconsiderar muchas. Por ejemplo, en la época en la que la velocidad de los desplazamientos y de las comunicaciones aún no había cancelado prácticamente el concepto de *distancia,* es decir, precisamente en la época en la cual el anarquismo se constituía como ideología de la emancipación social, el poder se debilitaba a medida que crecía su *alejamiento de los sujetos*, y por eso debía multiplicar sus delegaciones o sus destacamentos en los territorios que pretendía controlar. Hoy la distancia se ha convertido en un elemento secundario, o incluso desdeñable, para el ejercicio del poder. La intensidad del poder no se expresa ya en forma de un gradiente modulado por la distancia, sino que es *homogénea* para todo el campo sometido a su influencia, con lo cual el poder se halla a *igual proximidad* de todos los puntos de ese campo y por lo tanto de todos sus sujetos. Su indiferencia a la distancia le permite convertirse más fácilmente en un elemento invisible y desactivar así algunas de las resistencias que suscita. He mencionado tan sólo un ejemplo de las muchas transformaciones que ha experimentado el poder desde el siglo XIX, pero es suficiente para entender que habiéndose forjado cuando imperaban determinadas modalidades de su ejercicio, fueron estas modalidades las que pasaron a representar el poder en los planteamientos anarquistas. Hoy el anarquismo haría bien en tomar acta de las nuevas modalidades que reviste el ejercicio del poder, y en dotarse él también de nuevos instrumentos para conseguir despertar sensibilidades refractarias a las estratagemas del poder.

En definitiva, el fenómeno del poder debe ser profundamente *repensado* para ocupar un lugar adecuado en el nuevo

imaginario social antagonista, y parece que sea, en buena medida, a los que nos reclamamos del anarquismo a quienes corresponde afrontar ese reto como mejor sepamos hacerlo.

Para concluir, precisemos que Castoriadis ha insistido suficientemente sobre la *creatividad radical* de *lo social-histórico* para que difícilmente se pueda conceder a las opiniones expresadas aquí ninguna certeza en el medio plazo. Considerar que estas opiniones son razonablemente válidas en el momento presente no excluye de ninguna manera la posibilidad de que puedan surgir mañana mismo unas innovaciones sociales que les aporten *un mentís radical* y que vayan en la dirección del más desfogado de los sueños revolucionarios. Felizmente para el porvenir de la libertad, nunca podremos pensar plenamente el cambio a partir de nuestro conocimiento de lo instituido, por muy acertado y por muy preciso que pueda ser ese conocimiento.

Instalados en la provisionalidad y en el cambio... (como la vida misma...)

En contados, pero comprensibles, momentos de desánimo muchos compañeros miran hacia atrás con nostalgia y achacan a la evolución de la sociedad las enormes dificultades con las que tropiezan sus denodados esfuerzos por conseguir que cuaje nuevamente un potente movimiento revolucionario o, cuando menos, una potente y multitudinaria organización de resistencia y de autodefensa de los trabajadores. El desarrollo de un consumismo desenfrenado, la ubicua y aletargante penetración mediática en todos los hogares, la facilidad con la cual, gracias a las nuevas tecnologías, se deslocalizan las empresas y se fragmentan las grandes unidades de producción, la creciente sofisticación de los mecanismos de poder y de los procedimientos de conformación ideológica, constituyen algunos de los múltiples aspectos a los que se alude para explicar el empeoramiento de las condiciones de lucha.

Pero esto no es así, las condiciones de lucha no son ni más difíciles ni más fáciles que hace 50 o 100 años, son simple y llanamente *diferentes*. Ciertos cambios sociales las dificultan, otros cambios las facilitan, y también ocurre que un mismo cambio las dificulte y las facilite a la vez. Lo que sí es claro es que una determinada forma de ser (organizativamente hablando) y unas determinadas formas de pensar y de hacer que se revelaban adecuadas y exitosas en un contexto determinado han dejado de serlo cuando ese contexto se ha modificado suficientemente.

¿Acaso hemos modificado nuestra forma de ser, de pensar y de hacer al ritmo y al compás de los cambios acaecidos en las últimas décadas? Obviamente NO y aquí radica el problema.

Bien sabemos que *no basta con tener razón*; en el siempre dudoso supuesto en que se la tenga, hay que saber desplegar además la inteligencia, la habilidad y la fuerza necesarias para

conseguir que ésta prevalezca. Para empezar, posiblemente no tuviéramos *toda* la razón y sería preciso armarse de valor ideológico para restar y añadir contenidos a dicha razón a la luz de la experiencia histórica y de las nuevas aportaciones del pensamiento crítico. Pero lo que sí podemos dar por seguro es que, si algo de razón teníamos, entonces lo que no hemos sabido desplegar han sido la inteligencia, la habilidad y la fuerza adecuadas para que amplios sectores de la población la reconocieran como tal, haciéndola suya.

¿Qué ha ocurrido con la razón, con la razón libertaria, es decir, con nuestra forma de pensar (razón teórica) y con nuestra forma de actuar (razón práctica)? Pues que hemos estado más preocupado por reivindicarla, conservarla, preservarla como frágil y esperanzadora llama amenazada por los vientos, que de insuflarle vida, es decir, de nutrirla con nuevos planteamientos, enriquecerla y, en definitiva, *modificarla sustancialmente*. No olvidemos que la razón libertaria no cayó *toda hecha* desde los cielos, sino que se fue construyendo, poco a poco, echándole enormes cantidades de leña al fuego de la imaginación, rompiendo innumerables esquemas preestablecidos, tirando por la borda infinidad de dogmas, recaptando y asimilando lo más novedoso del pensamiento libre y del pensamiento *tout court*.

La tremenda inquietud intelectual que permitió la construcción del pensamiento libertario no ha sabido mantenerse a la alta temperatura indispensable para *seguir inventando pensamiento libertario*. Una vez que éste quedó perfilado bajo la forma de un producto más o menos coherente nos hemos centrado sobre el producto olvidando que lo más genuinamente libertario era *el proceso mismo* de permanente puesta en cuestión y de constante ruptura con las ideas preconcebidas. Tranquilos, no ha ocurrido solamente con el pensamiento libertario; siempre que se origina un producto, éste fascina la mirada y hace olvidar el proceso que le dio existencia.

Es preciso volver a abrir el proceso y para ello hay que perder la fascinación por el producto ya hecho, por el pensamien-

to libertario ya instituido. Refugiarse en él, defenderlo, preservarlo *tal y como está* lo condena a una lenta pero inexorable agonía. Las mejores intenciones son, a veces, letales. Para darle una nueva vida hay que asumir el riesgo de sacudirlo con fuerza hasta que se desprendan de él las ramas muertas y hay que injertarlo con nuevos esquejes de los que puedan brotar nuevas flores.

Los frutos ya no serán exactamente los mismos, pero ya no serán frutos muertos y su sabor quizá consiga encender de nuevo el paladar de las nuevas generaciones. Y la única manera de entrar en esa dinámica pasa por potenciar un estado de ánimo, un clima, de total apertura a nuevas experiencias de pensamiento, de total permeabilidad ante las múltiples aportaciones del pensamiento crítico contemporáneo, de *total disponibilidad para innovar y para crear.*

Hoy por hoy, el principal enemigo de la razón teórica libertaria es quien se instituye a sí mismo como guardián indómito del fuego sagrado, como incorruptible paladín de la pureza doctrinal, como abanderado de las esencias, como martillo implacable de herejes y de desviacionistas. Sin ni siquiera percatarse de ello está asfixiando aquello mismo que proclama amar con más pasión, y cuanto mayor es la eficacia que logra en su empeño más inerme y más agonizante se torna el pensamiento libertario. Para innovar y con ello dar vida hay que atreverse a profanar, sin la menor reserva, hay que *aprender a ser radicalmente irrespetuosos*.

¿Y qué ocurre con la razón práctica, con esa forma nuestra de actuar que, por estas latitudes y tradiciones, reviste mayoritariamente la forma del anarcosindicalismo?

Tampoco el anarcosindicalismo descendió de los cielos en su forma acabada. También se fue construyendo lentamente, por ensayos y errores, hasta devenir en manos de los trabajadores una herramienta eficaz y precisa, capaz de desbaratar las más furiosas envestidas del Capital. La variante libertaria del sindicalismo revolucionario supo encontrar en el seno y en el

transcurso de las luchas contra la explotación las respuestas adecuadas a la situación social que reinaba en la primera mitad del siglo XX. Ahora bien, ¿se parece la situación en la que acontece este primer año del 2000 a la que prevalecía en los años 20 o 30? Sí y no.

Sí, sin duda, si nos referimos a cosas tan generales como que sigue existiendo la explotación capitalista, el trabajo asalariado, las jerarquías laborales, la miseria para muchos y la sujeción política.

No, rotundamente, si examinamos más finamente las condiciones de producción, las modalidades de las explotación, las estrategias del Capital, la organización del trabajo y hasta la propia naturaleza del trabajo. ¿Qué es lo que más ha cambiado, los contenidos, estrategias y tácticas del anarcosindicalismo, o bien los contenidos y procesos que vertebran la esfera socioeconómica? La respuesta no admite vacilaciones e indica ya la presencia de un problema que no podemos soslayar.

En tanto que razón práctica, el anarcosindicalismo tuvo éxito porque se fraguó en el mismísimo corazón de las luchas concretas que se desarrollaban en contra de las formas de explotación imperantes en una época determinada. Nació de ellas, se amoldó a sus características y, a su vez, amoldó esas luchas radicalizándolas. Ese *surgir desde dentro* fue lo que le permitió resultar plenamente adaptado a las exigencias del momento y conocer el éxito. Repetir hoy los esquemas de entonces es desconocer lo que hizo la fuerza del anarcosindicalismo: su conformación *a partir* de las luchas, no su lanzamiento en paracaídas *sobre* las luchas. Aquí también nos espera una lenta agonía si nos aferramos a preservar, incólume, lo que un día fue maravillosamente eficaz. Aquí también es preciso romper amarras y lanzarnos al mar sin consultar con demasiada veneración los viejos mapas de navegación. Nuestros abuelos y bisabuelos no heredaron de los suyos el anarcosindicalismo. Respetarlos y ser fieles a sus hazañas pasa por hacer exactamente como ellos: *no heredar nada sino construir nuevas herramientas.*

¿Y qué ocurre, por fin, con nuestra forma de ser, es decir, con la manera en que nos organizamos y acuñamos públicamente y colectivamente nuestra identidad?

Intentaré ahora dar mayor precisión y concreción a unas reflexiones que no dejan hasta aquí de ser demasiado generales, pero antes me gustaría, a modo de paréntesis, deshacer un posible entuerto y contrarrestar un posible malentendido en torno de lo que estoy planteando aquí.

No estoy abogando, en absoluto, por una *tabula rasa,* por un nuevo inicio desde la nada. No se trata de declarar caducos al pensamiento libertario, al anarcosindicalismo y a las organizaciones que tenemos para iniciar desde cero y a ciegas la búsqueda de un nuevo El Dorado revolucionario. Lejos de mí la intención de soltar la presa por su sombra, nadie en su sano juicio arriesgaría tal aventura. Los períodos de transición suelen ser largos y la situación que los caracteriza suele ser de lo más heterogénea posibilitando la coexistencia de lo viejo y de lo nuevo en proporciones pausadamente cambiantes. No estamos en sociedades a dos velocidades, ni a diez, sino a mil velocidades distintas y esto se hace aún más patente si adoptamos una perspectiva planetaria donde cualquier sur tiene otro sur que lo convierte en norte. Todos los gradientes que separan lo más arcaico de lo más posmoderno existen en este momento de forma simultánea y no se trata, por lo tanto, de proponer un radical borrón y cuenta nueva a todas luces prematuro. De lo que se trata es de alentar un nuevo estado de ánimo, un nuevo talante, un nuevo ambiente en el que prevalezca la convicción más intensa, la más acérrima certeza de que *todo* está por renovar, por cambiar drásticamente, de que, o bien conseguimos transformar profundamente nuestra forma de ser, de pensar y de hacer o, de lo contrario, nos condenamos nosotros mismos a no ser más que meros vestigios, más o menos gesticulantes, de un pasado que nunca volverá.

Como lo dicen a veces los integristas del pensamiento libertario y del anarcosindicalismo, *hay que volver urgentemente a las raíces*, claro que sí, pero esto significa volver al momento y

al proceso en los que aún se inventaba, y eso significa todo lo contrario de anclarnos en el pasado o de aferrarnos a los productos que el pasado nos ha legado. Tarea imposible si no creamos un espacio donde prevalezca un libre pensamiento sin cortapisas de ningún tipo.

Pero cerremos el paréntesis y vayamos a las concreciones acerca del momento en que nos hallamos empezando por la esfera socioeconómica, siguiendo con la esfera del pensamiento y terminando con la esfera del hacer o, lo que es lo mismo, de las luchas.

El escenario

En el plano socioeconómico no cabe duda que los términos de *sociedad posindustrial, sociedad de la información* y *sociedad planetaria o globalización* proporcionan una vaga pero acertada pista para vislumbrar la dirección de cambio que se está imprimiendo a una sociedad donde el sector terciario, oferta de servicios, y la generación de plusvalía a partir de lo que algunos llaman el procesamiento de lo *inmaterial* adquieren una importancia cada vez mayor.

La invención, el constante perfeccionamiento y la rápida difusión y penetración social del ordenador han constituido, como bien sabemos, la condición de posibilidad de una nueva sociedad que está naciendo y conformándose rápidamente bajo nuestros ojos. Si el impacto social de esta nueva tecnología ha sido tan profundo es sencillamente porque forma parte de las llamadas *tecnologías de la inteligencia*, y porque al igual que las escasas pero decisivas innovaciones anteriores en la esfera de las tecnologías de la inteligencia, tales como la invención de la escritura, del cálculo o de la imprenta, por ejemplo, esta tecnología no sólo afecta a nuestra propia forma de *pensar* sino que no tiene una funcionalidad específica: es una *tecnología de tecnologías*, es decir, afecta, por una parte, a múltiples tecnologías ya existentes y posibilita, por otra parte, la emergencia de nuevas tecnologías. A pocos años de la eclosión de la informática y de la telemática, de los ordenadores y de su inter-

conexión, los efectos socioeconómicos son ya impresionantes, véase si no algunos aspectos:

En primer lugar, la enorme velocidad del tratamiento y de la vehiculación de la información conduce hacia la práctica desaparición de la variable espacio/temporal que tanto condicionaba los procesos de producción, de gestión y de circulación de las mercancías, permitiendo deslocalizar las empresas, fragmentarla y articularlas en redes de diversos tipos según las conveniencias del Capital. Distancia y duración adquieren sin duda nuevas propiedades en la era electrónica y esto nos recuerda que a lo largo de la historia los incrementos de velocidad en el plano de los desplazamientos y de las comunicaciones siempre se han traducido en los correspondientes incrementes en el plano de las relaciones de poder y de los mecanismos de dominación.

En segundo lugar, la reducción del tiempo requerido para concebir y diseñar innovaciones, así como para traducirlas en mercancías acorta poderosamente, a su vez, el tiempo de vigencia de los productos tecnológicamente avanzados así como el tiempo que requieren los procesos técnico-laborales para elaborar tanto esos productos como muchos otros más habituales. Esto trae consigo dos consecuencias. Por una parte, la reducción del ciclo de vida de ciertos productos, que quedan obsoletos antes de que se consuma el tiempo necesario para una amplia penetración social, requiere un sector de consumo relativamente reducido pero con elevado nivel de renta para poder sustituir con tiempos de uso cortos los productos *desfasados*, mientras que al lado de este sector de elite se mantiene un amplio sector de consumo de masas al que no es necesario asegurar un buen nivel de renta, ya que su propia dimensión numérica hace imposible la adquisición de productos que dejan de existir antes de que haya transcurrido el tiempo indispensable para su difusión a gran escala. Por otra parte, la producción de esos nuevos productos y las modificaciones que se introducen en la elaboración de los productos más habituales conllevan cambios rápidos en la definición de los puestos de trabajo y en la propia organización del trabajo, obligando a un acelerado reciclaje de los trabajadores o a su sustitución periódica.

En tercer lugar, la enorme capacidad de tratamiento de la información permite abarcar mercados cada vez más extensos y geográficamente más alejados modulando las políticas comerciales según cada situación y regulando tanto la producción como la distribución sobre la base de los criterios de mayor rentabilidad. La globalización pasa de esta forma a ser económicamente factible y sólo queda trabajar para que las estructuras político-administrativas de los Estados se transformen y adecuen sus legislaciones poniéndolas al servicio de las exigencias de la globalización.

En cuarto lugar, la informática permite extraer valor de aquello que representa precisamente *el valor*, es decir, del propio dinero. Los banqueros siempre han sabido utilizar esta posibilidad, pero con la interconexión de los mercados financieros se ha producido un salto cualitativo de innegable trascendencia. Operar sobre los flujos financieros internacionales se ha convertido, como bien sabemos, en la actividad más lucrativa de la época actual.

El conjunto de estos aspectos, y de algunos más, igualmente importantes, pero cuya relación excedería el espacio de este texto, dibuja un nuevo escenario en el cual los instrumentos de lucha de los trabajadores ya no pueden ser los mismos que utilizaban para enfrentarse a las modalidades de explotación propias de buena parte del siglo XX. Es probable que no solamente las organizaciones sindicales sino también las clásicas formaciones políticas de signo revolucionario se encuentren desfasadas ante los retos de la nueva situación. Pero ninguna mente puede diseñar de antemano la forma de los nuevos instrumentos que deberían sustituir a los que van perdiendo día a día su utilidad. Estos instrumentos, al igual que lo que ocurrió en su día con el anarcosindicalismo, se irán forjando a partir y en el seno mismo de las luchas que suscitarán y que ya suscitan (véase Seattle como muestra), las nuevas modalidades de explotación.

De poco sirve desesperarnos porque no tengamos a mano una solución de recambio para nuestras viejas estructuras, para

nuestras viejas estrategias y para nuestras antiguas tácticas. Esta solución de recambio se irá construyendo, como siempre ha ocurrido, en respuesta a las nuevas modalidades del poder. El poder, véase Foucault, siempre genera resistencias, aunque también es verdad, lamentablemente, que éstas no pueden ser nunca *lo otro* del poder, ya que participan de aquello que las genera. En esta tesitura lo que sí debemos exigirnos a nosotros mismos es la más completa apertura a las nuevas experiencias de lucha, aceptando sustituir nuestros esquemas más arraigados por los que vayan surgiendo desde las nuevas condiciones de lucha creadas por la evolución del propio sistema capitalista. *Si el sistema de dominación y de explotación ha entrado en un régimen de cambios acelerados, bien deberemos acelerar también el régimen de cambio de las estrategias de resistencia y emancipación.*

El pensamiento

Pasando ahora a la esfera del pensamiento cabe resaltar un conjunto de aportaciones que, al margen del pensamiento libertario instituido, están forjando los materiales para una nueva comprensión del mundo. Me limitaré aquí a recordar unas pocas esquematizándolas al extremo.

Hace ya bastantes años que un conjunto de pensadores, entre los que destaca sin duda Michel Foucault, han puesto su empeño en escudriñar minuciosamente las relaciones y los mecanismo des poder en sus manifestaciones más sutiles y más subrepticias. Sus trabajos han desembocado sobre un profundo replanteamiento de las concepciones al uso acerca del poder poniendo de manifiesto nuevas modalidades del ejercicio del poder, así como aspectos que pasaban desapercibidos en las viejas modalidades. A la luz de estos estudios, parece claro que el pensamiento libertario permanece fuertemente anclado en una visión arcaica del poder y de sus relaciones con la libertad. Dada la importancia que reviste la cuestión del poder en el pensamiento libertario es indispensable repensar profundamente esta cuestión, no solamente para combatir el poder con más acierto sino también para evitar que las formulaciones y las

prácticas libertarias vehiculen sin saberlo prácticas de dominación y contenidos autoritarios.

Desde distintas disciplinas se ha ido acotando en las últimas décadas la profunda historicidad que caracteriza al ser humano, a su forma de ser, a la imagen que tiene de sí mismo, a sus creencias y valores y a todo lo que éste produce. Esta historicidad que nos constituye radicalmente marca con el signo de la contingencia, de la provisionalidad y del relativismo todo lo que se fragua en la existencia social..., incluido, claro está, el propio anarquismo en tanto que ideología sociohistóricamente situada. Si aceptamos la historicidad de nuestra propia condición, y parece que hay buenas razones para hacerlo, lo único que podemos dar por seguro es que las verdades que hoy nos parecen más incuestionables e irrenunciables dejarán de serlo en tiempos venideros. Esto no significa que debamos renunciar a ellas, pero sí implica una forma distinta de valorarlas y de defenderlas que excluye de cuajo toda veleidad fundamentalista.

Por otra parte, el paradigma de la complejidad que se va perfilando poco a poco nos pone en guardia contra toda pretensión de escapar a planteamientos que no toleren la presencia simultánea de lo uno y de su contrario unidos por una constante tensión entre ambos. La vida se nutre de muerte, el orden de desorden y las cosas funcionan bien gracias a los errores que se producen. Esto da al traste con la búsqueda de coherencias doctrinales impecables, nos obliga a sospechar de toda narrativa que disimule sus contradicciones internas en lugar de proclamarlas y nos pone los pelos de punta ante las utopías que sueñan con sociedades armónicamente perfectas.

Por fin, la potente crítica de la Modernidad, que está actualmente en curso, permite esperar que después de que la Modernidad y la Ilustración propiciaran la muerte de Dios, también nos podamos librar ahora de *sus dobles,* alentados y creados por la propia Modernidad. El conjunto de valores que la Modernidad instaló en nuestro firmamento están siendo cuestionados uno a uno y no podemos olvidar que el pensamiento

libertario, al igual que todas las grandes narrativas de la emancipación forjadas en el siglo XIX, se nutre abundantemente de esos valores. Sólo me referiré aquí a uno de ellos, la creencia en la trascendencia de la razón científica y en su capacidad para dar cuenta de la realidad tal como es. La crítica dirigida contra esa nueva retórica de la verdad instituida por la Ilustración, y contra los efectos de poder que emanan de ella al igual que de toda retórica de la verdad, nos hacen ver cuán frágiles eran los sólidos fundamentos sobre los cuales se aseguraba que estaba asentada la razón científica, cuán patológica era la denodada búsqueda de la certeza, cuán despótica era de hecho la pretensión de decir, de verdad, cómo es la realidad y, en definitiva, cuán engañoso es cualquier discurso que se ampare en la posesión de la verdad, sea ésta científica o no.

La relación de las aportaciones y de los cambios que se están operando en el pensamiento contemporáneo, aun comprimiéndolas al extremo, como lo estoy haciendo, excede con mucho lo que se puede consignar aquí. Valga esto como botón de muestra para argumentar que no sólo hay que enriquecer el pensamiento libertario con esas aportaciones, sino que hay que utilizar esas aportaciones para someter el pensamiento libertario a un fuerte examen crítico que permita desechar lo que en él pueda ser obsoleto, retrógrado o, incluso, inadvertidamente autoritario. Difícil pero inexcusable tarea colectiva la de construir un nuevo *ethos* libertario por encima de la comprensible pero patética voluntad de preservar incorrupta la doctrina libertaria. No se trata de menospreciar lo que aportaron Bakunin, Kropotkin, Reclus y tantos otros, mucho sigue siendo actual y fueron contribuciones extraordinariamente fecundas para sus contemporáneos y para las generaciones posteriores. Se trata, al contrario, de ser fieles a la voluntad que los animaba emprendiendo la construcción del pensamiento libertario de los nuevos tiempos.

La acción

Para reflexionar sobre las nuevas condiciones de nuestro *hacer* conviene añadir otro elemento al escenario que hemos

esbozado anteriormente, un elemento que tiene que ver con la nueva forma de ser, la nueva mentalidad que caracteriza a buena parte de la juventud actual. Nos guste o no, la juventud del presente se ha dotado con una nueva sabiduría hecha de recelos hacia todo intento de persuasión ideológica (*vender la moto*, *comedura de coco*...), hecha de prudente distancia hacia las doctrinas políticas y hecha de rechazo a todo lo que suene a mesianismo. La juventud actual se mueve en el marco de un escepticismo crítico hacia las grandes narrativas de la subversión social y hacia los discursos que alientan la revolución o el cambio radical. No es que se identifiquen, por ello, con los valores del sistema actual, los trata con el mismo escepticismo crítico con los que trata a los valores disidentes, pero al mismo tiempo quiere disfrutar de todas las ventajas que proporciona el sistema sin renunciar a nada de lo que éste puede aportarle. No es que no esté dispuesta a movilizarse, lo hace en su vida cotidiana sobre cuestiones concretas y de forma sumamente pragmática cuando están en juego vulneraciones visibles de la dignidad humana o amenazas contra las libertades. Pero no acepta el encapsulamiento de su propia identidad en siglas, banderas, organizaciones o ideologías claramente definidas, no está dispuesta a autodefinirse en término de *etiquetas* políticas o ideológicas, por muy respetables que le parezcan. Percibe como un peligro para su propia autonomía la adscripción a movimientos políticamente organizados y prefiere manifestarse bajo una pancarta sin siglas que reclame respeto para los inmigrantes antes que bajo una bandera, aunque sea rojinegra.

Nuestra forma de hacer no puede ignorar esta realidad y no puede basar sus criterios de éxito en conseguir que más y más personas se *autodefinan* como libertarias o como anarcosindicalistas, sino en conseguir potenciar, cultivar y suscitar las reacciones antiautoritarias y solidarias que anidan en buena parte de la juventud actual. Hay que abandonar, por lo tanto, todo atisbo de leninismo y de vanguardismo. No nos corresponde trazar la vía, ni intentar enrolar a las masas en unos proyectos surgidos fuera de ellas, nos corresponde *facilitar* la acción que surge de las gentes cuando esta acción responde aproximadamente, nunca exactamente, a lo que consideramos adecuado.

Y facilitar significa también, claro está, actuar como fermento para que surjan esas iniciativas.

Es preciso dejar de soñar en la organización-panacea, estable, permanente y capaz de abarcar todos los frentes de lucha. No se trata aquí de cuestionar la necesidad de organizarse, como lo hacían los antiguos *espontaneístas,* se trata de aplicar al concepto mismo de organización los cambios que están sacudiendo nuestro entorno. La organización ya no puede concebirse como un edificio, *nuestra casa* decían los viejos militantes, sino como algo mucho más fluido, más ágil, más reticular. Las redes que surgen de forma autónoma, que se autoorganizan, que se hacen y se deshacen en función de las exigencias del momento, constituyen probablemente la forma organizativa que prevalecerá en el futuro y que ya muestra su eficacia en el momento actual. Los principios de deslocalización, de globalización, de interconectividad, de maestría de la velocidad que empiezan a vertebrar nuestro entorno, también posibilitan una nueva organización de los espacios de la disidencia. Ya no se trata de pensar globalmente y actuar localmente, se puede actuar y pensar globalmente porque la otrora nítida separación entre lo global y lo local tiende a difuminarse. Internet puede ser un buen ejemplo de ello y muestra cómo se puede actuar globalmente aunque sea a partir de ubicaciones necesariamente locales. No olvidemos que la configuración individual de un simple virus puede generar efectos de desestabilización globales en la ordenación socioeconómica de los nuevos tiempos.

¿Es actual el anarquismo?

¿Es actual el anarquismo? La pregunta es directa y parece bien sencilla. Es sin duda la respuesta la que debería llevar toda la carga de una eventual complejidad. Pero no hay que fiarse de las apariencias, las preguntas casi nunca son simples y la complejidad de la respuesta es tan sólo un efecto de la complejidad que ya esta encerrada en la pregunta.

Esta pregunta, desde luego, dista mucho de ser sencilla y la única respuesta que se me ocurre es: *depende*.

Depende de lo que se entienda por *actual* y depende de lo que se pretenda significar por *anarquismo*.

Dependiendo de lo que se entienda por *actual* se puede decir por ejemplo que el anarquismo no sólo no es actual, sino que nunca, en ningún momento, consiguió ser actual.

Dependiendo de lo que se entienda por *anarquismo* se puede decir, con toda la razón, que se trata de una antigualla, totalmente pretérita y desfasada, o, por lo contrario, se puede afirmar, con el mismo fundamento, que el anarquismo nunca fue tan rabiosamente actual como lo es en los tiempos presentes.

Pero antes de lidiar con la engañosa simplicidad de la pregunta, me gustaría hacer un pequeño preámbulo.

Todos sabemos que el anarquismo nunca ha gozado de buena reputación en las esferas intelectuales.

A lo largo del último siglo, muchos compañeros de lucha, que, por cierto, también fueron por momentos temibles adversarios en una lucha que era, supuestamente, común, consideraban a los anarquistas como poco menos que descerebrados teóricos.

Difícilmente se podía ser marxista, cuidado, no estoy diciendo *comunista*, si no se había leído y asimilado por lo menos una parte de los escritos de Marx. Sin embargo, un iletrado podía proclamarse anarquista y ser reconocido y aceptado como tal por sus correligionarios. Se decía que, magníficos rebeldes pero ingenuos revolucionarios, los anarquistas hablaban más desde sus tripas y desde sus intuiciones que desde la preciada racionalidad neocortical.

Parentela no científica dentro de la gran familia socialista, se reprochaba a los anarquistas el que se refugiaran en unos cuantos eslóganes, *Ni Dios ni Amo*, *Viva la Anarquía*, *Muerte al Estado*..., para suplir la falta de armazón teórico, y que recurrieran a la razón practica y al sentido común como único método de análisis.

Los propios anarquistas insistían en que el anarquismo era más una forma de ser que un discurso teórico, que consistía en unas vivencias y en un compromiso existencial y ético, más que en una doctrina sabiamente construida.

Hasta aquí el estereotipo y la caricatura, pero se trata de una caricatura que, como todas las buenas caricaturas, capta y acentúa hasta deformarlos algunos rasgos indudablemente presentes en aquello que se caricaturiza.

En mi intervención de hoy voy a rendir cierta pleitesía a esa caricatura. Soy anarquista, anarquista crítico y heterodoxo, ciertamente, pero anarquista al fin y al cabo, desde que siendo apenas adolescente (lo cual representa ya varias décadas), me adentré en el activismo político. He militado, sigo militando, en el ámbito anarquista, he participado con mis escritos en bastantes publicaciones anarquistas, y, sin embargo, nunca he leído con detenimiento, es decir, seriamente, a los principales autores anarquistas, ni tampoco alcanzo a un buen conocimiento de la historiografía del movimiento libertario. Así que no esperéis de mí, ni erudición libertaria, ni envergadura teórica, ni rigurosos análisis conceptuales. En cierto sentido, al igual que los anarquistas de la caricatura,

yo también voy a hablar aquí desde mis tripas y desde mis intuiciones.

Este pequeño preámbulo puede parecer gratuito y constituir un mero artificio retórico, pero, de nuevo, no conviene fiarse de las apariencias. En realidad nos introduce directamente en materia y comienza a esbozar una respuesta acerca de la eventual actualidad del anarquismo porque, como intentaré argumentarlo, lo que aún sigue vivo y actual del anarquismo forma parte de lo menos doctrinario, de lo menos formalizado, de lo menos sistematizado, de lo más difuso y de lo más borroso e intuitivo del pensamiento anarquista, de lo más próximo a la caricatura, si se quiere, mientras que lo que está irremediablemente anticuado y muerto forma parte del polo opuesto, es decir de los esfuerzos que se desplegaron para teorizar el anarquismo y para asentarlo como un corpus doctrinal con rasgos sistémicos.

Pero empecemos con la cuestión de la *actualidad*.

¿Actual? ¿Desde qué punto de vista? ¿Actual en relación con qué, y en qué sentido?

¿Actual porque nos permite comprender y explicar el momento presente de nuestras formaciones sociales?

¿Actual porque engarza con las luchas sociales de nuestros tiempos?

O bien, ¿actual porque entronca con unas problemáticas sociales cuya vigencia se mide en términos de *larga duración?*

Voy a intentar hablar sobre la eventual actualidad del anarquismo desde estos tres posibles sentidos.

Para empezar, en tanto que dispositivo teórico que nos permita analizar y entender el momento presente del mundo y la textura de nuestras sociedades, es obvio que el anarquismo no sólo no es actual sino que me atrevería a decir que nunca ha

sido actual. Nunca ha proporcionado unos principios teóricos suficientemente finos, ni unas herramientas metodológicas suficientemente sensibles para inspirar una sociología que fuese esclarecedora ni para alentar, pese a los esfuerzos de Prudhon, una teoría económica adecuada. En este sentido el anarquismo no es actual, en absoluto, pero insisto, nunca fue actual.

¿Es actual el anarquismo, en el sentido de que sus principales elementos constitutivos son segregados, son producidos desde dentro de los vigentes conflictos sociales? Es decir, ¿es actual porque brota, porque nace constantemente del tejido social que configura nuestra época en el momento presente?

En este sentido la respuesta es que *sí*, que el anarquismo es plenamente actual, y la respuesta es también que *no*, que el anarquismo ha dejado ya de ser actual.

Todo depende de cómo se conceptualice el propio anarquismo y me voy a permitir trazar una división radical entre dos maneras de conceptualizarlo.

Está, por un lado, lo que podríamos llamar la concepción cuasi religiosa del anarquismo, centrada en la vertiente *instituida* del anarquismo, y está, por otro lado, la concepción pragmática del anarquismo, centrada en la dimensión *instituyente* del pensamiento y de las prácticas anarquistas.

Esto configura dos anarquismos nítidamente diferenciados. Uno de ellos se autoproclama fervorosamente como tal, haciendo ondear banderas, agitando siglas, remitiendo a los autores consagrados y recordando los hitos históricos de la epopeya anarquista, mientras que el otro se limita simplemente a manifestarse como tal en el seno de los actuales antagonismos sociales.

Desde el primero de estos dos anarquismos se suele pensar que el anarquismo está llamado a ser *eternamente actual* y a franquear los siglos con la misma alegría con la cual las religiones franquean los milenios.

Lo que está aconteciendo en la actualidad, y lo que pueda acontecer en el futuro, ya sea en términos de avances del pensamiento, ya sea en términos de nuevas experiencias de lucha, enriquecerá sin duda el anarquismo, le añadirá matices y lo dotará de expresiones distintas, pero a modo de simples añadiduras a un fondo tan inmutable como el que constituye a las religiones.

En tanto que corpus históricamente instituido el anarquismo puede considerarse, por una parte, como una *ideología*, en el sentido de un *sistema de ideas y de valores*, y por otra parte, como un conjunto de prácticas y como un movimiento sociopolítico.

Considerado como *ideología*, el anarquismo se fragua básicamente en el siglo XIX, al calor de la revolución industrial y del asentamiento del capitalismo. Sus textos referenciales, aquellos que definen su cosmogonía, su visión del mundo, sus principios axiomáticos, sus valores y los filamentos de su imaginario, esos textos referenciales pertenecen plenamente al siglo XIX, sin que se les haya añadido nada realmente sustancial, por muy larga que sea la lista de los pensadores libertarios que vienen después de Goodwin, Prudhon, Bakunin, Kropotkin, y eventualmente Stirner.

Considerado, por otra parte, en tanto que conjunto de prácticas y en tanto que movimiento sociopolítico, el anarquismo encuentra sus señas de identidad en una serie de experiencias y acontecimientos históricos que se desgranan a finales del siglo XIX y a lo largo del siglo XX, básicamente en la primera mitad de este último. Ese anarquismo tiene banderas, siglas, canciones, prohombres y promujeres, estructuras organizativas, registros de experiencias, memoria colectiva, etc. Todo eso forma un *bloque*. Un bloque multifacético, ciertamente, pero al fin y al cabo un bloque bastante compacto, históricamente y sociológicamente instituido e identificable.

No cabe ninguna duda de que ese bloque sigue haciendo ondear banderas y es capaz de suscitar algunas adhesiones, pero ese bloque no tiene ningún futuro en el siglo XXI, y a

duras penas presenta aún actualidad alguna. Ya está petrificado, ya está muerto, ya forma parte de los monumentos históricos por muy entrañables y por muy venerables que éstos puedan ser.

Lo que no alcanzan a ver los anarquistas que se incardinan en la concepción religiosa del anarquismo es que las doctrinas religiosas pueden pervivir durante milenios ignorando olímpicamente los cambios de sociedad, porque los principios, las creencias y los valores que las constituyen no se han fraguado en el seno del conflicto social, no emergen como respuesta a la violencia ejercida por el orden social y no están tensados por un anhelo de transformación social.

Pero no ocurre lo mismo con ciertas doctrinas como el marxismo o como el anarquismo. No ocurre lo mismo porque sus principios, sus creencias y sus valores se constituyen directamente como respuesta antagónica frente a determinadas condiciones sociales de existencia y son inseparables de esas condiciones.

Desde la concepción pragmática del anarquismo, éste se concibe como una determinada expresión del disenso sociopolítico, como un producto históricamente y socialmente situado. El anarquismo se inventó, literalmente, como respuesta frente a un determinado orden social y se construyó desde dentro de las luchas que pugnaban por subvertirlo. No fue un sistema doctrinal que se proyectase desde fuera, desde el etéreo mundo de las ideas, sobre las luchas, sino que resultó de esas luchas y se conformó directamente en su seno. Su vigencia es, por lo tanto, la misma que la de aquello a lo que se oponía, y se agota cuando se agota la matriz que lo ha conformado.

El anarquismo no es una simple estructura formal, no es un formalismo que se pueda trasladar a través de las diversas situaciones sociohistóricas, está lleno de contenidos, situados y concretos, que le dan su forma y es por eso por lo que el anarquismo ha sido rabiosamente actual durante tantas décadas. Pero son, precisamente, esos mismos contenidos, anclados pro-

fundamente en la historia, los que obstaculizan ahora su encaje en las nuevas realidades sociohistóricas.

En la medida en que la sociedad del siglo XXI ya no es la sociedad de finales del siglo XIX o de principios del siglo XX, resulta que aquello mismo que hizo la actualidad del anarquismo, es decir, su radical anclaje en la textura de aquella sociedad, hace hoy su debilidad y lo condena a la inoperancia y a la obsolescencia.

La respuesta, por lo menos mi respuesta, en cuanto a la actualidad o no del anarquismo es rotunda y no admite rodeos. Si consideramos la vertiente instituida del anarquismo debemos concluir que éste dejó de ser actual hace ya bastante tiempo, y que los esfuerzos de algunos por mantenerlo o por resucitarlo son del todo vanos.

No ocurre sin embargo lo mismo si consideramos ahora el anarquismo desde su otra vertiente y si lo definimos en términos de la efervescencia instituyente que lo anima, y del fondo de intuiciones que lo propiciaron. La respuesta tampoco ofrece aquí lugar a dudas pero apunta esta vez hacia la plena actualidad del anarquismo. Desde esta perspectiva puede afirmarse incluso que el anarquismo es hoy mucho más actual de lo que nunca lo fue.

Esa renovada actualidad del anarquismo no se debe a que los anarquistas hayan desarrollado una actividad propagandística, o pedagógica, que haya conseguido convencer a las gentes, tampoco se debe a que la presencia de los anarquistas en las luchas haya sido lo suficientemente intensa y acertada como para atraer hacia ellos sectores importantes de la población. Nada de todo esto. Sea cual sea el ámbito que se quiera considerar, la actividad de los anarquistas no traspasa desde hace tiempo la esfera de lo testimonial.

La renovada actualidad del anarquismo no tiene nada que ver con el activismo político de los anarquistas, se debe más bien a la conjunción de una serie de factores que dibujan un

nuevo escenario donde algunas de las intuiciones más básicas del anarquismo encajan a la perfección y encuentran nuevas posibilidades de expresión. Estos factores tienen que ver con la propia evolución de nuestras sociedades, y en particular con la nueva economía del poder que las conforma, así como con los desarrollos tecnológicos que se están produciendo en las últimas décadas. Estos factores también tienen que ver con las grandes experiencias históricas que nos ha deparado el siglo XX, y con algunas de las aportaciones más relevantes del pensamiento contemporáneo.

Intentaré poner en paralelo algunos de los factores que acabo de mencionar y algunas de las intuiciones básicas que caracterizan al anarquismo, y que siempre giran, de una forma o de otra, en torno de la especial importancia que otorga el pensamiento anarquista a la problemática del poder.

El desglose pormenorizado de la nueva economía del poder que se instala en nuestras sociedades requeriría tomos y tomos de laboriosos análisis, tan sólo aludiré aquí a la sutil combinación y a la fina sinergia entre los ejercicios de poder basados en el control de las poblaciones, y los ejercicios de poder centrados en el control individualizado, así como a la constante extensión de las facetas de la existencia que pasan a constituirse como blanco de las intervenciones del poder. Todo esto, posibilitado en buena medida por el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y también de la comunicación, aproxima de tal forma el ejercicio del poder al día a día de nuestra existencia, que difícilmente se puede evitar en la actualidad acallar el sentimiento de que el ejercicio del poder constituye un fenómeno omnipresente y del cual conviene preocuparse en primerísima instancia, tal y como lo apuntaban las intuiciones anarquistas.

Esas intuiciones recelaban también de cualquier planteamiento expresado en términos de centralismo, sea éste democrático o no, y resulta que las nuevas tecnologías posibilitan hoy el desarrollo de relaciones horizontales muy alejadas de los modelos verticales que se perfilaban hasta hace poco como

los únicos susceptibles de proporcionar cierta eficacia organizativa.

Pero, más profundamente, la intuición anarquista según la cual las relaciones de dominación desbordan con mucho las relaciones y los modos de producción, aunque siempre se puede encontrar algún tipo de engarce con estos últimos, ha recibido y está recibiendo amplia confirmación social mediante la emergencia y el auge de nuevos movimientos sociales centrados en unos procesos de exclusión y de discriminación que son transversales respecto de las relaciones de dominación económicas.

Por otra parte, las grandes experiencias históricas que nos ha deparado el siglo XX, especialmente las que afectaron a los llamados *socialismos reales*, también han contribuido a situar dramáticamente en un primer plano la importancia, nada superestructural ni secundaria, que reviste el fenómeno del poder. La intuición anarquista de que lo instituido siempre acaba traicionando los anhelos que animan los procesos instituyentes, tanto si nos referimos a la consolidación de las agendas teóricas como a la consolidación de las organizaciones que las implementan, o como a la consolidación de las situaciones políticas alumbradas por los procesos revolucionarios, esta intuición ha quedado visibilizada de forma perentoria.

En el campo del pensamiento contemporáneo son varias las aportaciones que han contribuido a redescubrir y a situar en primer plano la importancia de las relaciones de poder; Michel Foucault y Hanna Arendt, por ejemplo, son buena muestra de ello. Pero más allá de estas aportaciones, me gustaría destacar otro factor que da cuenta quizá de la buena sintonía y del encaje que se produce entre algunos aspectos del pensamiento anarquista y algunas de las formulaciones más incisivas y más actuales del pensamiento contemporáneo, aunque tenga que volver para ello a la caricatura del anarquismo que trazaba en los inicios de mi intervención. La falta de sistematicidad y de sofisticación teórica del anarquismo, su anclaje en la razón práctica y en la intuición más que en la razón científica han contri-

buido a que el pensamiento anarquista fuese menos permeable que otras formulaciones, como el marxismo por ejemplo, a las influencias de la ideología de la Modernidad, a los supuestos de la Ilustración y a los supuestos cientistas de la razón científica. Quizá sea por esto por lo que el anarquismo conecta mejor con ciertas formulaciones posmodernas y también con las nuevas concepciones en torno de la naturaleza de la razón científica.

Por fin, lo que ya he mencionado en la caricatura, esa insistencia anarquista en vincular estrechamente las opciones políticas y las opciones de vida, es decir, el anarquismo como forma de ser y vivir, como dispositivo de fusión de lo político y de lo existencial, como convencimiento de que no se puede posponer para después de una eventual revolución la puesta en práctica de los principios de vida socio-antagónicos, y que no se puede supeditar el presente a las promesas ubicadas en el futuro, todo esto conecta también con las experiencias y con el *ethos* actual de buena parte de esa juventud que se suele etiquetar de antisistema y que pugna por crear espacios de vida y formas de ser alternativas.

Por lo demás, basta simplemente con mirar atentamente al presente para percibir, aunque sea vagamente, que las formas que está tomando el nuevo imaginario subversivo, que prescinde naturalmente, y quizá felizmente, del vocablo *anarquismo* para autodefinirse, guarda sin embargo un inconfundible *aire de familia* con el pensamiento anarquista y con sus intuiciones básicas.

Aprovecho este momento, después de haber mencionado tantas veces la palabra *intuición*, para abrir un paréntesis y para aclarar que cuando me refiero a *intuición* o a *intuiciones*, no me estoy refiriendo por supuesto a nada que se asemeje a una inefable inspiración caída del cielo o del platónico mundo de las ideas. Las intuiciones básicas del anarquismo están enraizadas en un denso fondo de experiencias multiseculares y de saberes más o menos soterrados, que constituyen el legado depositado por infinitas luchas contra la dominación y contra la explotación.

La nueva expresión del antagonismo social, que ya está naciendo apresurada y caóticamente bajo nuestros propios ojos, se está inventando sobre la marcha en las mismas condiciones de efervescencia instituyente que presidieron a la invención del viejo anarquismo y con el mismo radical escepticismo frente a todos los esquemas heredados, incluido el anarquismo en tanto que se ha convertido, él mismo, en un esquema heredado.

Ya no se aceptan hoy en día los idearios y las agendas totalizantes que pretenden contemplarlo todo bajo un punto de vista estable y omnicomprensivo. No se tiene ningún reparo en robar y mezclar fragmentos pertenecientes a diversas tradiciones ideológicas y construir con estos fragmentos y con nuevos fragmentos extraídos de las corrientes de pensamiento más contemporáneas, unas configuraciones ideológico-políticas caleidoscópicas y fluidas, en constante recomposición.

Los referentes identitarios y las posiciones de lucha ya no buscan la estabilidad, la permanencia y la fijación que ofrecían tanto las ideologías como las organizaciones del pasado. La guerra de movimiento sustituye a la guerra de trincheras tanto en el plano ideológico como en el plano del activismo sociopolítico.

Las fijaciones que cristalizan puntualmente para posibilitar los enfrentamientos, son posiciones deliberadamente precarias y provisionales. Se disuelven y se recomponen constantemente en busca de nuevos escenarios de conflicto.

La articulación, articulaciones flexibles y cambiantes, sustituye en el actual imaginario antagonista a la vieja imagen de "la organización" como estructura estable, asentada en el espacio y en el tiempo. La nueva disidencia ya no habita entre las paredes sólidas de una organización pensada como un *edificio* (*nuestra casa* solían decir, por ejemplo, los viejos anarquistas para referirse a la CNT), su lugar se dibuja en forma de redes que nacen, cristalizan, se transforman y se desvanecen sin ninguna nostalgia por su posible solidificación.

Quienes están forjando actualmente el nuevo disenso sociopolítico carecen de cartas de navegación, las tienen que ir dibujando poco a poco, al igual que lo hicieron antaño quienes fueron creando el anarquismo por medio de sus textos, de sus debates y de sus luchas. Sus múltiples operaciones de resistencia conducen a resignificar lo político, a desestabilizar los antiguos significados, y a forjar un nuevo *ethos* subversivo. Pero no como fruto de una pura teorización, ni tampoco como mero resultado de un examen crítico de los esquemas heredados. Las nuevas formas de pensar, de ser y de vivir el antagonismo social se conforman, al igual que lo hizo el viejo anarquismo, desde dentro y como efecto de las luchas que suscita el nuevo orden social y es por eso por lo que los nuevos movimientos sociales conectan tan rabiosamente con las nuevas condiciones sociales de existencia.

Al insistir reiteradamente sobre *el aire de familia* que une al anarquismo con el actual antagonismo social, no quisiera dar a entender que todo el antagonismo social radical congenia con postulados afines al anarquismo. Está claro que frente a la desigualdad, a la discriminación, a la explotación, a la dominación y a la injusticia social, son muchas y muy diversas las respuestas antagónicas que se pueden articular. El anarquismo, o algo que se le parezca, es tan sólo una de esas respuestas, otras opciones son posibles y plenamente legítimas. Si algunas de las nuevas respuestas socio-antagónicas mantienen cierto *aire de familia* con el viejo anarquismo es porque conectan con el rasgo más especifico y más distintivo del anarquismo. Me estoy refiriendo a su *hipersensibilidad frente a la autoridad*, me estoy refiriendo a su rechazo frontal de todas las manifestaciones de Poder, o mejor dicho, del ejercicio de poder, y me estoy refiriendo a su intuición de que no hay ningún ejercicio de poder que no deba ser vehementemente cuestionado como radicalmente contradictorio con cualquier finalidad libertadora, como letal, a corto, medio o largo plazo, para cualquier finalidad emancipadora.

Más vale equivocarse, pero tomando las decisiones desde abajo, que acertar siguiendo directrices, vengan de donde ven-

gan. En esto radica precisamente el *aire de familia* entre el nuevo anarquismo, que ya no se llamará anarquismo, y el viejo anarquismo.

Lo que acabo de decir nos lleva hacia la tercera de las diversas acepciones de la palabra *actual* que me proponía comentar. En efecto, si es cierto que el anarquismo es básicamente critica, enfrentamiento y voluntad de subversión de las relaciones de poder, y si también es cierto que las relaciones de poder, contrariamente a lo que pretenden las utopías anarquistas, son intrínsecas a lo social, entonces algo de lo que inspira al anarquismo tiene garantizada una actualidad que perdurará mientras existan sociedades. No me estoy refiriendo, claro está, al anarquismo como producto sociohistórico ya conformado e instituido, sino a aquello que, con otras denominaciones y con otras conformaciones, seguirá haciendo del cuestionamiento de las relaciones de poder su principal cometido, sean cual sean las modalidades que adopten estos efectos. En este sentido, y sólo en este sentido, las proclividades anarcoides del pensamiento crítico y de las luchas sociales presentan una actualidad que desborda las épocas y entronca, no ya con las *largas duraciones* descritas por algunos historiadores, sino con larguísimas duraciones.

Permitidme ahora que concluya en clave interiorista, quiero decir, mirando hacia dentro del movimiento anarquista y dirigiéndome a quienes se ubican en la esfera de influencia del anarquismo.

Quienes aún nos identificamos con la tradición anarquista podemos entorpecer o podemos ayudar al desarrollo de ese nuevo antagonismo social que entronca con las difusas intuiciones anarquistas.

Lo entorpeceremos, sin duda, si no entendemos que lo que está naciendo en estos momentos sólo puede ser radicalmente innovador, subversivo, y actual, desde la diferencia con nuestros propios esquemas, desde su transgresión y desde su profunda transformación.

Lo ayudaremos si comprendemos que los *nuevos anarquistas* sólo pueden ser *anarquistas* desde la más irreverencial falta de respeto por el anarquismo instituido.

Y aún lo ayudaremos más si renunciamos a querer apresar dentro de la propia etiqueta de *anarquismo*, aunque sea *nuevo*, lo que hoy se está creando.

Abandonar las viejas cartas de navegación y no ofrecer resistencia a las mutaciones. Ahí está el reto, en el momento presente, para todos aquellos que se identifican con el talante instituyente del anarquismo y que no tienen el menor reparo en admitir que el anarquismo deja de ser anarquismo tan pronto como se hereda, porque esto significa que ya forma parte de aquello mismo que ya ha traicionado a sus intuiciones básicas.

Bibliografía del autor

Artículos

1962 Pourquoi j'ai choisi l'Anarchie. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 43.
1962 Paradis Infernal. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 44.
1963 La vie Absurde. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 46.
1963 Autorité anarchiste. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 46.
1963 Processus révolutionnaire. *Action Libertaire*. Nº 1
1964 Marxisme contre anarchisme. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 47.
1964 L'assassinat logique. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 48.
1964 La révolution de papa est morte. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 48.
1964 La morale anarchiste. *Bulletin des Jeunes Libertaires*. Nº 49.
1964 Second souffle ou râle de mort. *Action Libertaire*. Nº 2
1964 Les étudiants, force révolutionnaire. *Action Libertaire*. Nº 3
1964 Ban the Bomb! Action directe et parlementarisme en Angleterre. *Le Monde libertaire*. Nº 101.
1964 Perspectives Anarchiste. *Action Libertaire*. Nº 4
1965 La Personnalité neurotique de notre temps. *Action Libertaire*. Nº 5
1965 Où sont les réactionnaires. *Le Monde libertaire*. Nº 116.
1966 France 66: perspectives sociologiques. *Le Monde libertaire*. Nº 118.
1966 L'anarchisme et la révolution. *Le Monde libertaire*. Nº 120.
1979 La CNT tiene un brillante porvenir... ¡detrás de ella! *Nada*. Nº 3.
1981 La inevitabilidad del poder político y la resistible ascensión del poder coercitivo. *El Viejo Topo*. Nº 60.
1983 Per un potere politico libertario. Volontà. Nº 3.
1984 *Adieu a la révolution*. Un anarchisme contemporain, Venise 84: La Révolution. Lyon. Atelier de Création Libertaire.
1984 *Pour un pouvoir politique libertaire*. Le Pouvoir et sa négation. Lyon. Atelier de Création Libertaire.
1986 Las urnas del siglo XXI. *Revista de Occidente*. Nº 61.
1986 Que fazer en 1986 de 1936? *A Ideia*. Nº 40-41.
1988 Esas cosas no se dicen. *Archipiélago*. Nº 1.
1990 Adiós a la revolución...y ¡viva el gran desbarajuste! *Archipiélago*. Nº 4.
1990 Y después de la muerte de Dios..., ¿qué? *Archipiélago*. Nº 5.
1992 La increíble levedad del ser democrático. *Archipiélago*. Nº 9.
1992 *El sentido de un libro*. Prólogo a Téllez A.: Sabaté. La guerrilla urbana en España. Barcelona. Virus.
1993 Sísifo y el centro, o la constante creación del orden y del poder por parte de quienes lo cuestionamos. *Archipiélago*. Nº 13.
1993 Política, lenguaje, resistencia. Entrevista a Noam Chomsky. *Archipiélago* Nº 13.
1994 Más allá de la Democracia. Anarquisme: Exposició Internacional. Barcelona. FELA.
1994 Tutta la verità sul relativismo auténtico. *Volontá*. Nos. 2-3.

1995 Tecnología y emancipación social: una paradoja. *Libre Pensamiento*. Nº 20.
1995 Ciencia, retórica de la verdad y relativismo. *Archipiélago*. Nº 20.
1996 Questa idea si conjunga al' imperfecto. Volontà. Nos. 3-4.
1997 La culture libertaire? Non merci! *Atelier de Création libertaire*. Lyon.
2001 Instalados en la provisionalidad y en el cambio... (¡como la vida misma!) *Libre pensamiento* Nos. 37-38.
2001 El otro de la Globalización. *Libre pensamiento* Nos. 37-38.
2002 ¿Existe el Movimiento Estudiantil? *Polémica.* Nº 77
2002 ¿Es actual el anarquismo? *Página Abierta*. Nº 123.
2005 Nacida en París, y potenciada en Milán, miles de manos la crearon en las calles del mundo… *Polémica.* Nº 85.
2006 A contratiempo. *Libre Pensamiento*. Nº 51.
2007 Â l'aube du XXI siècle: les clairs obscurs de la nouvelle donne. *Réfractions*. Nº 17.
2007 Ilusión y desencanto en una misma entrega. *Polémica.* Nº 90.
2007 Neoanarquismo e società contemporanea. Diálogo con Manuel Castells. *Libertaria*. Anno 9 Nros. 1-2.

LIBROS:

1982 *Poder y libertad*. Barcelona. Editorial Hora.
2001 *Municiones para disidentes*. Barcelona. Editorial Gedisa.
2005 *Contra la dominación*. Barcelona. Editorial Gedisa.
2006 *¿Por qué A? Fragmentos dispersos para un anarquismo sin dogmas*. Barcelona, Editorial Anthropos.

Índice